

LA

LIBERTÉ

PAR

JULES SIMON

DEUXIÈME ÉDITION

TOME PREMIER

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14

1859

LA LIBERTÉ

Paris. — Imprimerie de Ch. Lahure et C[ie], rue de Fleurus, 9

LA

LIBERTÉ

PAR

JULES SIMON

DEUXIÈME ÉDITION

TOME PREMIER



PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET C[ie]
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14

1859

PRÉFACE.

La politique faisait autrefois partie de la philosophie ; mais depuis quelques années il y a eu entre elles une séparation qui n'est à l'avantage ni de l'une ni de l'autre. La philosophie s'est plongée de plus en plus dans les abstractions; et la politique, au lieu de se rattacher à la morale, a vécu au jour le jour, gouvernée par les passions et les intérêts.

C'est presque une nouveauté aujourd'hui qu'un livre de théorie politique, étranger à la politique courante. J'ai cru devoir tenter de l'écrire, pour continuer la tâche que je me suis donnée, sans consulter mes forces, de rendre la philosophie à la fois accessible et pratique. La liberté, dont j'ai voulu établir les droits et détailler les conditions, a pour conséquence d'isoler les hommes; aussi la théorie de la liberté n'est-elle que la moitié de la science sociale. Il reste une chose à faire après avoir prouvé que nous avons le droit d'être libres; c'est de montrer comment nous pouvons, en nous associant vo-

lontairement, rendre la liberté féconde. Un livre sur l'association est le complément nécessaire, et à quelques égards, le correctif d'un livre sur la liberté.

On cherchera en vain, dans les pages qui vont suivre, la trace de nos passions actuelles. J'ai voulu ne faire que de la science, et j'espère y avoir réussi. J'ai jugé sévèrement l'organisation sociale que l'Assemblée constituante a détruite, et les gouvernements qui ont essayé de détruire l'œuvre de l'Assemblée constituante. Expérience faite de tous les systèmes, je m'en tiens à la liberté : c'est la cause de la justice; c'est celle de la patrie. Dieu a fait de grandes choses par la France avant que la France fût libre; mais quelles que soient, dans le présent ou dans l'avenir, les défaillances passagères de l'opinion, nous ne pouvons plus vivre désormais, nous ne pouvons plus être grands et puissants, que par la liberté.



PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER.

LA MORALE.

1. But et division générale de la première partie. — 2. Principes de la philosophie morale : la liberté et la loi naturelle. — 3. Principes de la philosophie politique : la liberté et la loi naturelle. — 4. La législation de 1789 est fondée sur la loi naturelle. — 5. Aucune loi écrite, aucune constitution ne peut se passer de la religion naturelle. — 6. Il faut obéir à la loi naturelle, lors même que ses prescriptions sont ou paraissent être contraires à l'intérêt commun. — 7. Quoique la justice puisse succomber pour un temps, elle finit toujours à la longue par l'emporter, et c'est ce qui constitue le progrès.

1. But et division générale de la première partie.

« L'association politique est une communauté. La question est de savoir jusqu'où cette communauté doit s'étendre. Les uns l'étendent à tout : ils sacrifient la liberté ; d'autres la détruisent entièrement : ils dissolvent le corps politique ; d'autres enfin, comprenant la nécessité d'une conciliation entre ces deux solutions extrêmes, font consister la science politique dans la dé-

termination exacte des droits de l'État et de ceux de l'individu[1]. »

C'est en ces termes qu'Aristote posait, il y a plus de deux mille ans, le problème de la science sociale.

La solution qu'il indique dans ces paroles, et qu'il a en effet adoptée et développée dans tout son livre, est évidemment la solution vraie, car il faut se tenir entre les deux écueils de la tyrannie et de l'anarchie. Nous donnerons sur-le-champ plus de précision à la pensée d'Aristote en disant que les droits de l'État naissent uniquement de la nécessité sociale, et doivent être strictement mesurés sur cette nécessité : de telle sorte qu'à mesure que cette nécessité diminue par le progrès de la civilisation, le devoir de l'État est de diminuer sa propre action, et de laisser plus de place à la liberté. En d'autres termes, l'homme a droit, en théorie, à la plus grande liberté possible; mais, en fait, il n'y a droit qu'à mesure qu'il en est capable[2].

Pour établir la légitimité et la nature de la liberté, nous nous adresserons successivement à la philosophie et à l'histoire.

La philosophie nous prouvera que les lois morales qui gouvernent l'individu doivent également, au même titre, avec la même autorité, gouverner l'État; et que l'homme ayant été créé libre, aucune organisation de la société humaine ne saurait être légitime, si elle n'a

1. Ἀνάγκη γὰρ ἤτοι πάντας πάντων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας, ἢ μηδενός, ἢ τινῶν μὲν, τινῶν δὲ μή· τὸ μὲν οὖν μηδενὸς κοινωνεῖν, φανερὸν ὡς ἀδύνατον· ἡ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστιν. (Arist., *Polit.*, liv. II, chap. I, § 2. Traduction française, t. I, p. 83.) J'ai plus souvent paraphrasé que traduit Aristote. Quand je me suis borné à une traduction littérale, j'ai employé celle de M. Barthélemy Saint-Hilaire, à laquelle je renvoie toujours.

2. Πάντα τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλεύθερον ἔχει, τὴν δ' ἐμπειρίαν ἀναγκαῖον. « Dans toutes ces matières, la théorie est libre, la pratique doit compter avec les faits. » (Arist., *Polit.* l. I, chap. IV, § I. Trad. fr., t. I, p. 63.)

pour but et pour effet de protéger et de développer la liberté.

L'histoire nous apprendra que les droits de la liberté, sa nature, ses effets, ont presque toujours été méconnus dans notre pays. Elle ajoutera les lumières de l'expérience à celles de la démonstration.

Après avoir établi les droits et expliqué la nature de la liberté, nous examinerons les diverses théories sur lesquelles on a voulu fonder la légitimité de l'autorité, en dehors de la nécessité sociale, seule et unique base légitime de l'association politique; et la réfutation nous conduira, comme la démonstration directe et comme l'histoire, à ce résultat définitif, que l'autorité n'est légitime qu'à condition d'être nécessaire, et dans la stricte mesure de sa nécessité.

Tels sont les principes généraux que nous allons établir dans cette première partie, et que nous appliquerons aux diverses questions sociales et politiques, dans les trois autres livres de cet ouvrage.

2. Principes de la philosophie morale ; la liberté et la loi naturelle.

L'homme a été créé libre ; donc il doit conserver et développer sa liberté.

Il est libre : donc il y a au-dessus de lui une loi naturelle qui oblige sa liberté sans la contraindre.

Sur ces deux axiomes repose toute la morale.

Ce qui est vrai de l'homme, pris comme individu, est nécessairement vrai de l'humanité et de toutes les sociétés humaines.

Toute société doit être libre et soumise à la loi naturelle. Une loi qui ne dérive pas de la loi naturelle par une conséquence nécessaire, est une loi tyrannique.

Il n'y a pas une science de la société et une science de

l'homme, une morale pour la vie privée et une morale pour la vie publique. Il est absurde de dire qu'il y a deux morales, puisque le caractère le plus évident de la loi morale est d'être invincible, universelle, absolue.

Aucun homme ne peut douter de sa propre liberté. Sans réfléchir, sans nous demander en quoi la liberté consiste, nous nous croyons, nous nous sentons libres. Tous nos actes, les plus humbles comme les plus importants, supposent cette croyance à notre liberté. C'est cette croyance qui nous force à délibérer, qui nous fait hésiter, qui nous rend fiers ou honteux de la conduite que nous avons tenue. C'est elle aussi qui nous fait aimer ou haïr les autres hommes, avoir confiance en eux ou les craindre : on ne prie pas un automate, on ne lui donne pas d'ordres, on ne s'irrite pas contre lui, on ne lui sait pas gré des services qu'il rend. Pour arriver à supposer que l'homme n'est pas libre, et qu'il obéit aveuglément à certaines influences, il faut avoir beaucoup raisonné, entassé un grand nombre de sophismes; encore n'aboutit-on, après tant de peines, qu'à un scepticisme théorique, car la nature proteste toujours, il n'y a de vrais fatalistes que dans les livres. On a beau soutenir théoriquement que, si je lève la main ou si je me tourne à droite ou à gauche, c'est en vertu d'une loi qui commande à mes mouvements, comme les lois physiques commandent aux mouvements réguliers et ordinaires des corps; dans le moment même que l'on fait cette belle démonstration, il n'est personne qui n'en voie intérieurement la fausseté, qui ne se sente maître de sa propre force, et qui ne soit prêt à défier qui que ce soit de prédire infailliblement l'usage qu'il en saura faire. En présence d'une conviction si entière, si universelle, si complétement inébranlable, et d'une conviction appuyée sur le témoignage le plus immédiat de la conscience, c'est vraiment perdre son temps que de se jeter dans des arguties d'école. Aucun fait ne m'étant mieux attesté que ma liberté, je ne puis douter d'elle,

sans douter immédiatement de toutes choses et de moimême.

L'existence et l'autorité de la loi morale ne sont pas moins incontestables. Je n'ai pas besoin que Platon ou Aristote viennent m'enseigner que ma liberté a une règle. La nature parle en moi assez haut; et, sans m'embarrasser d'aucun système, je sais parfaitement ce que c'est qu'une bonne conduite, et ce que c'est qu'une mauvaise. Quand un fils qui a des bras et qui peut travailler, laisse mourir son père de faim, ai-je besoin d'aller à l'école pour savoir qu'il est un misérable? Le plus grand savant des universités et des académies n'est pas plus avancé sur ce point que le premier pâtre venu. J'entre dans une maison qui n'est pas la mienne; je m'assure que personne ne peut me voir ni m'entendre; j'ai la certitude que ma présence en ce lieu ne sera jamais connue, et ne doutant pas de l'impunité, je mets la main sur le bien d'autrui, sur son héritage, sur le prix de son travail : d'où vient que je tremble et que je frissonne, dans cette solitude, dans cette sécurité? D'où vient qu'une douleur poignante s'élève en moi, pour ne plus me quitter? La société se taira; mais ma conscience ne se taira point. Ce n'est pas à cause de mon rang, ni de mon siècle, ni de mon pays, ni de mon éducation; c'est parce que je suis un homme. Personne, si ce n'est Dieu, ne m'a fait capable du remords.

Nous passons notre vie à nous disputer sur toutes choses, à mettre tout en question, à élever des systèmes dont celui-ci s'engoue, et qu'un autre renverse comme des châteaux de cartes; il n'y a qu'un point sur lequel nous soyons d'accord, et c'est l'existence de la loi morale. Chacun la tire de son côté et prétend l'approprier à ses instincts, à ses besoins, à ses convoitises, mais personne ne la nie. On l'invoque, même en la violant. On ruse avec elle, on la déguise, on la défigure, on la voile; mais on ne la nie pas. Il faut donc avouer que, quand même

tout le reste serait faux, ces deux points demeureraient inébranlables, en dehors et au-dessus de la science : c'est que l'homme est libre, et que sa liberté est soumise à la loi naturelle.

Demandons-nous un instant si nous avons quelque autorité sur la loi naturelle, si nous pouvons la modifier, la traiter comme nos lois humaines, que nous renversons quand elles nous gênent, pour les remplacer par des lois plus appropriées à nos convenances. Est-il en mon pouvoir de changer quelque chose à cette loi qu'aucun maître ne m'a enseignée, et dont j'entends les oracles au fond de ma conscience? Quand elle prononce que je dois respecter la vie et le bien d'autrui, ai-je autre chose à faire que de me soumettre? Ce que je ne puis pas moi-même, quelque autre le pourra-t-il à ma place? Y a-t-il quelque homme sous le ciel qui puisse me dispenser d'entendre la voix de la conscience, me dispenser de lui obéir, me dispenser, quand je lui ai désobéi, de souffrir le remords? Non, cette force est absolument invincible, et quand tous les hommes ligués ensemble m'ordonneraient de commettre un assassinat, un parjure, un sacrilége, ces millions de voix retentissant à mes oreilles ne feraient pas assez de bruit pour m'empêcher d'entendre la voix du maître intérieur.

La liberté et la loi sont nécessaires l'une à l'autre; ce sont deux termes qu'on ne peut séparer. Pourquoi une loi, s'il n'y avait pas d'agent libre qui la connaisse et l'observe; et pourquoi un agent libre, si cette liberté était abandonnée au hasard, et ne se mouvait qu'au gré des passions? Il y a une vérité pour les actes comme pour les pensées; et de même que la pensée n'est qu'un rêve tant qu'elle n'est pas dominée par les éternelles lois de la logique, l'action qui n'est pas conforme à la loi morale est une perte de force, une diminution de l'être.

On se donne quelquefois beaucoup de peine, et bien mal à propos, pour expliquer et développer la loi morale

avec le secours d'un autre principe. « Il est certain, dit-on, que nous devons tout sacrifier à la loi morale ; mais qu'ordonne-t-elle, cette loi ? Il faut bien l'entendre : ordonne-t-elle de brider et de gêner notre nature ? Nous est-elle donnée comme un maître farouche toujours prêt à nous déchirer le cœur ? OEuvre d'un Dieu bienfaisant, comme tout ce qui existe, éternelle expression de son éternelle pensée, elle est d'accord avec toutes les lois du monde, avec l'ordre universel, et elle y concourt en nous dirigeant nous-mêmes vers le vrai bonheur. C'est donc lui obéir, que de conformer nos actions à l'ordre. Étudions les voies de la nature et nos propres aptitudes, et mettons tous nos soins à ne pas contrarier en nous la force qui entraîne tous les êtres vers l'accomplissement d'une destinée commune. » Par ce raisonnement ou d'autres pareils, en conservant à la justice sa dignité, son autorité, en déclarant bien haut qu'elle est l'unique maîtresse de la vie, on arrive tout doucement à la remplacer par un système. Celui-ci veut lire les lois de la justice dans celles du monde physique, et celui-là s'en tient aux lois de la nature humaine : un autre, amnistiant tous nos penchants par ce prétexte que Dieu n'a rien fait d'inutile, trouve moyen de rattacher, même le mal moral, au principe de la justice.

C'est en vérité une grande folie que de quitter ainsi une lumière naturelle, éclatante, commune à tous, pour se livrer à la conduite incertaine d'un système. Si nous savons qu'il y a du bien et du mal, c'est parce que Dieu le révèle directement à chacun de nous avec une autorité infaillible dans le fond de notre raison ; qu'avons-nous besoin de chercher d'autre guide, et où pouvons-nous espérer d'en trouver un meilleur ? L'ordre universel est sans doute un modèle admirable à se proposer ; mais comment le connaître, et comment avoir la certitude qu'on le connaît ? L'intelligence de l'ordre universel suppose toutes les sciences achevées et toutes les sciences

infaillibles. La nature humaine est plus près de nous; mais cet atome, qui se perd dans l'immensité du monde, qui le connaît, qui peut le sonder? Il n'y a pas une de nos passions qui ne nous réserve des étonnements après des années d'étude. N'est-il pas merveilleux que Condillac, Reid et Kant passent leur vie à étudier l'homme, et que toute cette vie employée à la même étude sur cet unique sujet, les conduise à des conclusions si différentes? Il n'y a vraiment qu'un principe fixe et inébranlable dans la vie, un seul principe qui ne dépende ni des systèmes, ni des préjugés, ni des passions, ni de la science elle-même; il n'y en a qu'un qui se présente à nous entouré d'une autorité invincible, non à titre d'hôte, mais en souverain; appuyé d'une part sur le remords, et de l'autre sur le ravissant et glorieux témoignage d'une conscience pure, prêt à devenir le bourreau ou la consolation de notre vie, selon l'usage que nous aurons fait de la liberté, acclamé par tout le genre humain comme un bienfaiteur et comme un maître ; c'est le principe du devoir. Tenons-nous-y, puisque aussi bien les systèmes et les passions ne sauraient nous donner que de mauvais conseils. Acceptons de bonne grâce la condition que Dieu nous a faite, c'est-à-dire la condition d'hommes libres uniquement gouvernés par la loi naturelle.

3. Principes de la philosophie politique ; la liberté et la loi naturelle.

1° DE LA LIBERTÉ.

Si toute cette doctrine est simple, claire, naturelle, satisfaisante pour les esprits cultivés, accessible aux plus humbles intelligences quand il s'agit du gouvernement de la vie privée, il existe malheureusement encore dans nos sociétés modernes un préjugé contre la sévère appli-

cation de la morale à la vie publique. On entend répéter que l'homme et la société humaine ne peuvent pas se gouverner de la même façon, ou, en d'autres termes, que la morale et la politique forment deux sciences différentes. J'avoue qu'il est assez difficile de se rendre compte de l'existence d'un préjugé pareil. On l'aurait compris à la rigueur du temps des entités scolastiques, quand on s'efforçait de voir dans l'humanité autre chose que la totalité des hommes passés, présents et futurs. Mais puisque le sens commun a reconquis ses droits, et que la science, grâce à lui, ne connaît plus d'autres êtres que ceux qui existent, il doit être bien évident pour tout le monde que, si l'homme est libre et doit rester libre, l'humanité est libre et doit rester libre; et que si l'homme est soumis à la loi naturelle, l'humanité doit être soumise, au même titre, de la même façon, dans les mêmes conditions à la loi naturelle. Tout va ensemble dans le monde. Le vent qui enfle la voile entraîne à la fois le vaisseau et les passagers. Cependant, quoique cela paraisse clair et net, quand on pose ainsi la question dans toute sa généralité et dans toute sa simplicité, nous voyons que la liberté a bien des ennemis sous le ciel; et que dès qu'il s'agit de juger les faits historiques ou de prendre un parti dans les affaires humaines, au lieu de dire, comme le bon sens et la justice le veulent; qu'est-ce qui est juste? on dit souvent, et sans trop de honte : qu'est-ce qui est utile?

Nous ne parlons pas ici de ceux qui combattent la liberté parce qu'elle leur nuit et qui sont malhonnêtes en politique, comme d'autres le sont dans la morale ordinaire, simplement parce qu'ils sacrifient leur devoir à leur intérêt. Nous parlons des théoriciens qui trouvent que la liberté n'est pas bonne, et que la loi naturelle, applicable seulement à la vie privée, n'a plus de force pour régir les affaires publiques. C'est ce double sophisme qui fausse toute la science politique, qui fournit des excuses à toutes

les apostasies, et qui érige la versatilité et la pusillanimité en système. S'agit-il de le réfuter? non; mais de le démasquer, car il ne vit que de mauvais sentiments et d'équivoques.

Parlons d'abord de la liberté, et nous parlerons ensuite de la loi morale, quoique, à vrai dire, ces deux questions ne soient distinctes qu'en apparence, la justice et la liberté ne pouvant pas marcher l'une sans l'autre. La première demande que nous adressons à ceux que la liberté effraye, et qui pensent que la société peut s'en passer, c'est de s'expliquer sur la question philosophique du libre arbitre. L'homme pris individuellement, comme homme, non comme citoyen, est-il libre, oui ou non? Qu'ils se prononcent avant tout sur ce point-là. S'ils sont fatalistes, c'est-à-dire, s'ils croient que l'homme, au lieu de la liberté, n'a que l'illusion de la liberté, nous n'avons plus à discuter contre eux pour le moment; nous ne pouvons pas leur faire une guerre de principe. Mais s'ils croient, comme tout le monde au fond, que l'homme a été créé libre, maître et responsable de ses actes, nous leur demanderons encore comment ils veulent traiter cette liberté dans la vie privée; s'ils veulent la développer, ou tout au moins la conserver; ou s'ils aiment mieux lutter contre elle, l'entraver, et, s'il est possible, la détruire.

Cette question, qui doit nous mener à une démonstration simple et solide des droits de la liberté publique, n'est pas aussi vaine qu'on pourrait le croire au premier abord. Non-seulement il est possible de détruire en nous la liberté privée, le libre arbitre, mais cette destruction est le but et le résultat de plus d'une doctrine, et l'homme peut mutiler la nature morale de l'homme, comme il peut mutiler son corps. Il importe de s'en bien convaincre avant d'aller plus loin; et au fond, la liberté, comme tout ce qui est obligé de lutter, a besoin de connaître ses ennemis. Voyons donc par combien de manœuvres on peut arriver à détruire dans l'homme le libre

arbitre. Il faut deux choses pour être libre : savoir l'être; vouloir l'être. On peut donc nuire à ma liberté de deux façons ; en attaquant mon intelligence, ou en attaquant ma volonté. Nul doute qu'un homme éclairé ne soit plus réellement libre qu'un ignorant : en ce sens, répandre l'instruction, c'est vraiment répandre la liberté, comme aussi, nuire aux progrès des sciences, aux progrès plus nécessaires, parce qu'ils sont l'origine de tout, de l'instruction primaire, c'est attaquer la liberté dans sa source. Un idiot n'est pas libre; un homme, d'ailleurs éclairé, mais qu'on empêche d'acquérir des lumières spéciales sur la question dont il s'agit, ne vote pas librement sur cette question. Dire qu'il est libre, parce qu'on lui permet de voter en lui refusant de s'éclairer, c'est à peu près donner à un aveugle la liberté d'aller sans guide où il lui plaira. Ne parlons pas des mensonges qu'on peut répandre, des passions qu'on peut exciter, ni de cette tactique déloyale qui consiste, en présence de deux partis, à donner à l'un la parole, avec tous les moyens de se faire connaître et de se faire aimer, et à tenir l'autre dans l'oppression et dans le silence. C'est ainsi qu'on peut attaquer la liberté en attaquant la pensée. Pour la volonté, c'est autre chose : il y a mille moyens d'en venir à bout; la passion d'abord, cela va sans dire : mais ensuite, deux principales méthodes, fréquemment employées, l'une indirecte, qui consiste à donner aux hommes l'habitude de ne pas vouloir; l'autre directe, qui consiste à leur inspirer la volonté de ne pas vouloir. Pour la méthode indirecte, l'habitude de ne pas vouloir est, comme toutes les habitudes, une affaire d'éducation ; non pas seulement d'éducation proprement dite, quoique celle-là soit ici très-puissante, mais d'éducation légale, d'éducation sociale, de celle qui se continue pendant toute la vie. Montrons cela par un exemple : voilà un citoyen anglais; que lui dit la loi de son pays? « Je ne ferai rien pour ton oisiveté, mais je te protégerai dans

ton travail. » Ainsi averti, il étudie ses aptitudes et ses ressources, et il entre résolûment dans la bataille de la vie, ne comptant que sur soi-même. Voici au contraire un sujet ottoman ou égyptien auquel la loi de son pays tient ce langage : « Je gouverne pour toi et sans toi; j'administre sans toi; je fais le commerce, j'ouvre des ateliers, je récolte des moissons sans toi. Tu ne peux être que mon fonctionnaire, c'est-à-dire un agent passif dans mes mains; un rouage dans le mécanisme que je fais mouvoir. » Que sera l'homme ainsi élevé? Un mendiant et un despote, c'est-à-dire pour deux raisons, moins qu'un homme. Mendiant devant le pouvoir, despote devant les administrés dès que, par la moindre place, il est devenu un des organes de la machine gouvernementale. Cette comparaison nous explique comment l'habitude fortifie ou débilite la volonté. Voulons-nous voir maintenant comment la volonté se renonce elle-même? Il y a encore deux moyens pour cela : la peur, ou l'indolence; une terreur exagérée de la faute et par conséquent de la responsabilité, un amour exagéré du repos. On dit à un homme : « L'usage de la liberté est si périlleux, qu'à chaque pas vous pouvez tomber. Une longue pratique de la vertu n'est pas même une garantie. Abdiquez, prenez un maître dont vous serez sûr. Débarrassez-vous sur lui, en une fois, du fardeau de votre destinée. » Qui ne connaît ces arguments? Et qui ne voit, pour le dire en passant, qu'il n'y a pas la moindre différence entre les arguments qui conduisent au suicide moral et ceux qui conduisent à l'autre suicide. La vie est trop lourde! la vie n'en vaut pas la peine! De même pour la liberté. Et sur l'un ou l'autre de ces fondements, on y renonce de gaieté de cœur.

Il y a donc, comprenons-le bien, possibilité de détruire la liberté de l'homme intérieur, ce qu'on appelle en philosophie, le libre arbitre. Un moine, dans la rigueur de sa condition, est un homme qui a renoncé à son libre arbitre en faisant vœu d'obéissance passive. Il était res-

ponsable de sa destinée; il ne l'est plus, ou croit ne plus l'être. Il ne s'agit plus pour lui de délibérer ou de vouloir; au contraire, il s'agit de ne pas délibérer, de ne pas vouloir, de se soumettre purement et simplement à la règle; d'être comme un cadavre dans les mains de son supérieur.

Eh bien! nous demandons encore aux ennemis de la liberté publique s'ils sont du même coup ennemis de la liberté privée; s'ils étendent leur doctrine jusque-là, s'ils croient que la liberté est mauvaise, non-seulement dans la place publique, mais dans les affaires privées, dans la maison, dans le for intérieur.

A vrai dire, le despotisme absolu, celui qui envahit l'homme tout entier, a bien peu de partisans. Il en a peu surtout dans notre pays, dans la société où nous vivons. On y trouve, en assez grand nombre, des hommes qui n'aiment pas, ou qui ne comprennent pas la liberté publique; qui se soucient assez peu de participer à la confection des lois et à l'examen du budget; qui aiment mieux confier la plupart des fonctions sociales à des agents de l'État qu'aux forces de l'industrie privée; mais si on menace ces mêmes hommes d'exercer un contrôle sur leurs dépenses, sur la gestion de leur fortune; de régler, en leur lieu et place, l'éducation et la carrière de leurs enfants; de leur imposer d'autorité certaines prières, et certaines formules de culte public ou privé, aussitôt vous les voyez s'indigner, réclamer leurs priviléges d'hommes libres, parler de tutelle outrageante et intolérable, revendiquer en un mot la liberté comme un droit inaliénable et sacré.

Or, c'est en cela qu'ils manquent de logique. Beaucoup de liberté dans la maison, et pas du tout de liberté sur la place publique, c'est à coup sûr une très-mauvaise organisation sociale. Elle n'est pas juste, évidemment; elle n'est avantageuse pour personne; elle est pleine de troubles et de tempêtes. Comment serait-il juste que je

fusse accoutumé à penser et à vouloir, pour me trouver forcé de subir pieds et poings liés une domination que mon bon sens et ma conscience repoussent? C'est le supplice de Prométhée. Les gouvernements paternels sont bien plus raisonnables; car, ne voulant avoir que des sujets, ils n'élèvent pas les hommes en citoyens.

Dans les anciennes familles, quand on élevait l'aîné pour la guerre et le cadet pour le cloître, on ne leur donnait pas la même éducation. On accoutumait l'aîné aux plaisirs bruyants, au spectacle du monde, aux exercices qui donnent l'audace et la force; on tenait son frère à l'écart, par humanité; on le pliait à l'obéissance, à la subordination; si sa nature était vigoureuse et demandait une grande expansion, on s'efforçait de la dompter, de la restreindre; on diminuait l'homme dans son corps et dans son âme pour l'accommoder à la vocation qu'on lui imposait. Si on avait agi autrement, si pendant vingt ans on avait inspiré le goût de la liberté, le goût de l'activité et des aventures à cet enfant qu'attendaient l'ombre et le silence du cloître, quel père eût voulu commander le sacrifice, et quel abbé eût accepté le gouvernement de la victime?

Demandez à un roi absolu, lequel aime-t-il mieux pour sujet, d'un homme indolent, inactif, accoutumé à se laisser faire, croyant ce qu'on lui dit de croire, abandonnant à autrui la garde et l'accroissement de sa fortune, ne sortant de sa maison que pour ses plaisirs, bornant son ambition à obtenir une place, une décoration, une distinction; ou d'un esprit éclairé, d'un cœur vaillant, ne se reposant sur personne du soin de conduire ses affaires et sa famille, étudiant par lui-même les conditions de la vie, suivant sa voie en connaissance de cause, sans demander et sans accepter de secours, et préférant à un repos ignoble, les hasards, les fatigues et jusqu'aux périls de la lutte? Et demandez aussi au sujet, condamné à subir une loi qu'il n'a pas faite, une adminis-

tration dont il ne connaît pas les secrets, une taxe dont il ne contrôle ni la répartition, ni la destination, une église imposée officiellement, une histoire, vraie ou fausse, écrite dans les lois et dans les journaux par ceux qui ont intérêt à le tromper, une justice mystérieuse, sans publicité, sans appel, sans libre défense, sans égalité; demandez-lui ce qui rend sa souffrance plus dure. C'est, n'en doutez pas, tout ce qu'il y a en lui de force morale; c'est la fermeté de son jugement, la perspicacité de son esprit; c'est le vif sentiment d'une activité qu'on étouffe. C'est précisément tout ce qui devrait le grandir, qui, dans l'abaissement où on le tient, fait son malaise et sa honte.

Il ne faut pas dire : « Je donnerai un dérivatif à l'activité humaine; je la verserai dans le commerce, dans la fabrique, afin de régner paisiblement sur le reste. » Retenez donc ce commerçant ou ce fabricant dans la routine; car le jour où il aura de plus grandes visées, le jour où il voudra améliorer ou créer, ce jour là il rencontrera vos lois restrictives, votre administration tracassière. Il sera forcé de vous montrer que vous frappez par vos impôts son industrie dans sa source; que vous monopolisez sans profit les forces naturelles qu'il utiliserait pour vous en les rendant productives pour lui-même; que vous intervenez tout exprès dans ses transactions pour les rendre stériles; que votre force gouvernementale étant employée uniquement à restreindre, à diminuer la force de l'humanité, un excédant de force, de production et de bonheur, est détruit, anéanti par votre législation. Il n'y a pas, pour un esprit éclairé, une seule question de commerce ou d'industrie, qui ne soit indissolublement liée à la politique. Tout se tient dans la société humaine; toutes les libertés se tiennent. Je ne puis pas être libre entre ces quatre murailles. A chaque instant, je viendrai me heurter contre la loi, à moins que la loi ne soit faite pour m'aider et non pour me nuire. Il faut donc

être tout à fait sujet ou tout à fait citoyen. Il faut fonder la société sur l'obéissance passive, ou sur la liberté.

Autrefois, il n'y a pas du reste bien longtemps, la société avait un parti pris. Elle posait en principe la religion d'État; elle donnait pour fondement à l'autorité politique le droit divin ; le roi, dans cette société, décidait souverainement de la paix ou de la guerre ; les travaux publics n'étaient entrepris, dirigés, exploités que par lui ; il fixait l'impôt par ordonnance; il donnait, et même le plus souvent, il vendait tous les emplois; la justice s'exerçait en son nom, et il y intervenait directement, par les attributions de juges, par les créations de juridictions, par les détentions arbitraires, par l'évocation des causes, par la cassation des jugements, par le droit de faire grâce; les productions de l'esprit étaient soumises à la censure; le travail manuel lui-même n'était pas de droit commun; il était érigé en privilége, et le souverain vendait à ses sujets le droit de gagner leur vie en travaillant. Enfin, cette société était divisée en castes, pour que le privilége eût des formes et des applications nombreuses, et ne parût pas monstrueux en restant solitaire; et ces castes, par la dégradation et l'anoblissement, étaient dans la main du monarque. La propriété elle-même n'allait pas de soi, naturellement, par le résultat du travail ou la transmission héréditaire ; le droit féodal y introduisait des conditions, des interdictions, des bizarreries. Ces bizarreries étaient nécessaires dans cet ordre social, et non accidentelles; elles servaient à bien montrer que le droit de posséder dérivait d'une cause mystique, comme la conquête, ou l'institution féodale, ou la donation royale, et non pas du droit naturel, de la loi divine et humaine, que les hommes peuvent formuler, mais qu'ils ne créent pas, et dont l'allure est simple, droite, toujours intelligible, toujours explicable. Voilà quelle était l'ancienne société.

Quand cet échafaudage s'écroula par la substitution

du droit naturel au droit institué, au droit coutumier, la propriété, le travail, le capital, furent émancipés; les castes ne parurent qu'une invention grotesque, le pouvoir central ne fut plus qu'une magistrature, tirant sa légitimité de son utilité seule, et du libre consentement des mandataires. La transformation fut d'autant plus radicale, que l'ancienne société était morte longtemps avant de tomber. Elle était restée debout comme ces hommes puissants que leur seule masse soutient, et fait paraître encore vigoureux et redoutables quand ils ne sont déjà plus qu'un cadavre. Faut-il s'étonner que des esprits timides, incertains, s'efforcent de mêler à notre vie moderne, si vraie et si forte, quelques restes de ces préjugés, de ces formalités, de ces terreurs qui donnaient une vie factice au vieux monde? L'un, n'ayant plus la ressource des officialités et des monitoires, veut donner une compétence théologique aux tribunaux correctionnels; l'autre, dans son horreur de la concurrence, veut rétablir sous d'autres noms les jurandes; un autre encore veut entrer dans les ateliers pour prescrire les procédés et les méthodes, pour dicter le contrat entre le patron et l'ouvrier, pour compter les heures de travail, ou dans les boutiques, pour fixer l'heure et le lieu de la vente, le maximum du prix, les conditions du crédit. Un autre veut que l'État soit le seul industriel. L'État creusera nos canaux, nivellera, exploitera nos chemins de fer, endiguera nos fleuves, tirera le fer et le charbon de nos mines, enrégimentera des travailleurs pour ensemencer le sol et des fonctionnaires pour répartir le blé. Et croyez-vous qu'on nous propose cette restauration, cette exagération d'institutions mortes, au nom de l'imbécillité de la raison humaine et pour en finir une fois pour toutes avec la liberté? Pas du tout. C'est au nom de la liberté, c'est pour elle, c'est pour achever la construction de la société moderne, qu'on nous offre de n'être plus maîtres dans nos élections, dans notre budget, dans nos tribunaux, dans nos champs, dans nos ate-

liers, dans nos boutiques, dans nos maisons, dans nos temples. Revendiquons, contre ces tristes utopies, en même temps que les droits de la liberté, ceux du bon sens et de la logique.

Je n'ai pas besoin de raisonner pour savoir que ma liberté est inviolable. Elle est mon droit, comme la vie elle-même. Personne ne peut m'ôter la vie sans crime, et personne aussi ne peut mutiler mon être, le vicier, le dégrader, sans crime. Je tiens du même Dieu l'existence, et les facultés qui me la rendent possible. Il ne se peut pas que les lois divines et humaines condamnent l'assassin, et absolvent le liberticide; que les tribunaux aient des potences et des galères pour protéger mon argent et mon coin de terre, et qu'un homme puisse impunément abuser de la force, ou de la loi injuste, qui est la même chose que la force, pour m'empêcher de penser et d'agir à ma façon, et de faire de mon bien ce qu'il me plaît. La propriété même, dont nous sommes si jaloux, et qui est l'objet de presque toutes les lois écrites, qu'est-elle autre chose qu'une forme abstraite de la liberté? Car si l'argent n'est pas une force au repos, dont on peut à son gré se servir pour produire tel ou tel effet, l'argent n'est rien.

Pour que ma liberté ne fût pas entière, il faudrait qu'on l'eût aliénée pour moi ou que je l'eusse aliénée moi-même; deux suppositions également impossibles.

Mon père, dites-vous, m'a donné à ce maître avec toute ma descendance? Mais comment mon père pourrait-il livrer mon âme, puisque selon la loi de tous les peuples il n'est pas maître de mon corps? Il ne peut me tuer; donc il ne pouvait me vendre. Parce qu'il a plu à un de mes ancêtres, à un barbare, peut-être à un criminel, de se donner lui et les siens, il y a huit siècles, je naîtrai esclave ou sujet, moi intelligent, moi probe, moi capable d'améliorer la société, moi digne d'être aimé et respecté? Voilà certes une étrange exagération du principe de la propriété et du dogme de la transmission des fautes. Vieille doc-

trine, dit-on, que cet esclavage héréditaire ! Personne ne la soutient ; c'est perdre son temps que de la combattre. A la bonne heure, pourvu qu'on n'équivoque pas sur le degré. C'est toute la liberté que j'apporte en naissant. Il ne suffit pas de dire qu'il n'y a plus de féodalité ni de castes : il faut qu'on reconnaisse mon droit entier, ma liberté sans limites.

Non-seulement elle est à moi, par la seule grâce de Dieu, comme ma vie, et personne n'en peut disposer à ma place; mais je ne suis pas maître d'en disposer moi-même. Ce n'est pas assez de dire que la liberté est un droit : la liberté est un devoir. Je ne puis interroger ma conscience sans comprendre qu'il ne dépend pas de moi de rejeter la responsabilité que Dieu m'a imposée; et, quand je m'efforce de reconstruire par la pensée le plan de cet univers, je comprends encore mieux qu'il ne m'est pas permis de déserter le poste où m'a placé le Créateur.

Le monde existe-t-il par lui-même ou par un Dieu ? Il est clair qu'il existe par un Dieu ; car, s'il était par lui-même, il serait parfait. L'être qui a en lui-même la cause et la raison de son existence est parfait. Ainsi le monde a une cause, de laquelle il tient tout ce qui le constitue, et cette cause n'ayant aucune cause au-dessus d'elle, et ne relevant que de sa propre force, a nécessairement la plénitude de l'être ; elle est parfaite. Il suit de là que la cause du monde est une; car, si elle était multiple, étendue, si elle se développait dans le temps et dans l'espace, elle marcherait vers la perfection, et ne serait pas actuellement parfaite. Le monde au contraire est étendue et durée. Il est essentiellement mobile, car c'est la nature de tout ce qui est dans le temps et dans l'espace de se modifier incessamment. L'immobilité, dans le parfait, résulte de la perfection ; l'immobilité dans l'imparfait, c'est la mort. Le mouvement bien ordonné est celui par lequel l'imparfait tend sans cesse vers le parfait, sans jamais y atteindre ; la loi du progrès n'est

pas autre chose. Qu'est-ce que la tendance de l'imparfait vers le parfait? Pour s'en rendre compte, il faut se rappeler le caractère propre du parfait qui est l'unité absolue, et le caractère propre de l'imparfait qui est la multiplicité; le mouvement régulier est nécessairement celui qui, à chacune de ses phases, rend la multiplicité plus semblable à l'unité. Or, par quel moyen le multiple peut-il ressembler à l'unité? par la loi. La totalité du multiple ressemblera à l'unité absolue, autant que le permet l'opposition de leurs essences, quand tous les êtres et tous les mouvements de chaque être seront soumis à des lois constantes, et quand toutes les lois ne seront, sous des formules diverses, que la reproduction d'une loi unique. C'est aussi ce qu'est le monde. De même qu'il est produit par un seul Dieu, par un seul acte de la volonté de Dieu, il est conduit dans l'immensité de son étendue et de sa durée, par une seule et unique loi, expression permanente dans le développement de l'univers créé, de la toute-puissance créatrice. Chaque science humaine a pour effet de reconstruire sous l'œil du savant un coin de cette grande unité du monde; et la philosophie, qui est proprement la science des sciences, réunissant les dernières données de chaque science particulière, démontre que toutes les lois sont des formules diverses d'une unique loi, et que cette loi primordiale n'est que le développement dans le temps et l'espace de l'acte du créateur. Si l'esprit humain ne sentait pas à chaque instant sa limite, nous dirions qu'il a trois moyens pour reconstruire scientifiquement l'ensemble, le système du monde. L'un, de partir de l'unité de Dieu, de l'unité de l'acte créateur; d'expliquer la souveraine loi par cet acte, toutes les lois par la souveraine loi, et tous les êtres par la loi qui les gouverne; l'autre de partir du plus humble mouvement, pour s'élever à la loi la plus voisine des faits; de comparer les lois après avoir comparé les événements; de monter ainsi peu à peu d'échelon en échelon, jusqu'à

ce que l'unité de la création se déroule dans sa majesté; le troisième enfin, d'abandonner le spectacle du développement des êtres et de leur action réciproque les uns sur les autres; de les étudier dans leur fond, non dans leur développement; dans leur essence, non dans leur histoire; et de retrouver dans chacun d'eux le ressort qui produit, dès qu'il est en jeu, le mouvement régulier dont la loi n'est que l'expression. Car tout concourt à faire resplendir sous nos yeux cette unité de la création, image de l'unité créatrice : la raison la déduit des premiers principes, l'expérience la constate dans le mouvement combiné de tous les êtres vers un même but, l'analyse la retrouve à l'état rudimentaire dans les forces simples qui, sous le nom de substances, forment l'ensemble des réalités créées. Que je puisse lire dans la volonté de Dieu, et j'y verrai la loi à laquelle le monde se conforme; que j'embrasse la totalité des êtres, et toutes les espèces comme tous les mouvements se classeront sans effort dans une hiérarchie et une dépendance parfaite; que l'essence métaphysique des êtres se dévoile à mon entendement, et je lirai dans cette unité simple toute leur histoire future, je conclurai leur développement de leur force. Pourvu que le soleil et la pluie, et le sol nourricier ne fassent pas défaut, le chêne immense est tout entier dans le gland.

Puisque tous les êtres et tous les mouvements du monde ont une même origine, un même but, une même loi ou des lois analogues, ils ont évidemment pour triple destinée de se conserver et de se développer eux-mêmes, de se combiner harmonieusement avec les êtres voisins pour concourir à une fin commune, et de reproduire à leur rang et suivant les forces qui leur ont été données, cette image de l'unité qui est le maximum de beauté, et en même temps le maximum de vérité que la créature puisse atteindre. De même qu'une armée, en se déployant au soleil, ne se précipite pas au hasard comme

une horde indisciplinée; mais, au contraire, avance en bon ordre, en colonnes régulières, le général marchant d'abord, puis les chefs supérieurs suivis de leurs régiments, et dans chaque régiment, les compagnies gardant leurs distances; ainsi, sous l'œil et sous la main du Tout-Puissant, s'avance depuis le commencement l'armée de ses créatures : aucun mouvement n'est imprévu, aucun être n'est inutile; il y a une loi pour le soleil, et il y en a une pour le grain de sable.

L'homme, dans cet ensemble, a la première place. Il est le spectateur de ces merveilles, l'hôte de ces palais. Pourquoi la forme, s'il n'y avait pas de soleil, et pourquoi les splendeurs de la création, s'il n'y avait pas l'intelligence humaine? Il fallait que la beauté fût admirée, et que l'intelligible fût compris, afin que l'essence de la beauté et celle de l'intelligible fussent parfaites. Il semble que cette nécessité d'un témoin soit une preuve, entre mille, de l'immortalité de nos âmes; car ce témoin doit embrasser la suite du progrès; il ne doit pas périr avec les phénomènes auxquels il s'est mêlé pour un temps. Capable d'étendre à l'infini les résultats de l'expérience, l'esprit de l'homme doit vivre comme les lois qu'il découvre, semblable à un acteur qui assiste au reste de la comédie quand il est descendu du théâtre. Enfin, cet hôte du monde, appelé à survivre au monde, est traité comme le fils aîné dans la maison du père de famille. Les lois fatales pour le reste des êtres créés ne sont pour lui qu'obligatoires. Dieu, en lui donnant un avenir immortel, voulut le séparer, comme par un sceau, du reste des créatures; c'est pourquoi il le fit libre, capable de déchoir et de mériter.

Voilà ce que l'homme a de commun avec toute la création : c'est d'être une partie harmonieuse de l'ensemble, d'avoir sa loi, analogue à toutes les lois; et voilà ce qui distingue l'homme du reste de la nature : c'est d'être intelligent, libre et immortel.

L'immortalité de l'homme est une conséquence de son intelligence; car Dieu ne peut frapper à mort un esprit qui voit le coup, et qui se sent anéantir. Elle est une conséquence de la liberté; car il ne peut y avoir de sacrifice sans récompense. L'homme intelligent était nécessairement libre : il fallait bien que le spectateur de la nature pût agir sur elle, lui résister quelquefois et le plus souvent l'aider dans son œuvre. L'homme libre ne pouvait se passer des clartés de l'intelligence; car la première condition pour choisir, c'est de connaître les alternatives. Telle est la connexion entre l'intelligence et la liberté, que la liberté étant donnée, elle s'accroît de tous les progrès de la pensée. Ainsi tout se tient dans l'homme comme dans le monde. De même qu'un esprit sans limites reconstruirait le monde, s'il connaissait seulement un des individus qui le composent, tant le plan de la nature est parfait, de même il suffit d'une des facultés de l'homme pour connaître tout l'homme, car tout ce qui est en lui est nécessaire à sa destinée. La conséquence, c'est qu'il ne faut jamais violenter la nature; il faut l'étudier, la comprendre et la suivre. Il faut placer l'homme dans l'univers, à l'endroit où ses facultés et ses aptitudes l'appellent; il faut l'y maintenir entier, dans la plénitude de sa force, et comprendre que, s'il est défendu de détourner un être de sa fin, on ne peut, sans un véritable sacrilége, ôter à l'univers son témoin, et à Dieu son coopérateur, en aveuglant l'intelligence de l'homme ou en enchaînant sa liberté.

Celui qui veut influer sur l'homme par la constitution de la société doit se rappeler que l'homme a une loi naturelle, la loi commune à tous les êtres créés; qu'il est obligé, en conséquence, de se conserver et de se perfectionner, de concourir à la conservation et au perfectionnement de ses semblables, et de tendre incessamment, par toutes les forces de son âme et par toutes les actions de sa vie, vers celui qui est le commencement et la fin,

la cause et l'idéal; que plus la nature de l'homme est puissante, plus le devoir de la perfectionner, et de l'utiliser, et de la régler sous la loi est impérieux; que la parenté de notre âme immortelle avec le créateur est étroite; que ce n'est pas obéir à la loi, mais s'y soustraire, que de descendre de son rang par une dégradation volontaire; qu'ôter à l'homme la liberté et par conséquent l'intelligence, afin de rendre impossibles les abus de la liberté, c'est supprimer du même coup toute la destinée humaine, laisser une place vacante dans l'ensemble, changer et mutiler le plan de la Providence; et qu'enfin si l'immortalité est fondée sur l'intelligence et la liberté, c'est par le développement de nos facultés que nous devons nous efforcer de la conquérir. Donc la liberté, j'entends la liberté politique, est de droit étroit. Passons maintenant à la loi naturelle, et à son rôle dans le gouvernement de la société.

2° DE LA LOI NATURELLE.

S'il est absurde de vouloir une liberté mensongère, ou une liberté tellement restreinte qu'elle n'est qu'un fardeau pour celui à qui on la laisse, une liberté qui ne dépasse pas le seuil de la porte, la liberté dans la maison et l'esclavage sur la place publique, il est bien autrement déraisonnable de vouloir enfermer aussi dans je ne sais quelle limite arbitraire la loi naturelle; de dire aux hommes : la loi naturelle sera valable depuis ici jusque-là. Pascal se moquait de nos pauvres lois humaines qui varient des deux côtés des Pyrénées; mais voici bien une autre affaire; c'est dans le même pays, pour les mêmes hommes, que la loi va changer de caractère et de nature. Et quelle loi? la loi de Dieu, non pas la loi humaine. Chacun gouvernera ses actions suivant les préceptes de deux morales différentes et contradictoires entre elles : l'une étroite et sévère pour la vie privée, l'autre accom-

modante, relâchée pour la vie publique. Ce qu'il serait honteux et coupable de faire dans le cercle de la famille et des relations ordinaires, il sera innocent, et même, selon les cas, il pourra être glorieux de le faire comme citoyen. Ainsi, par ces lâches et dégradantes théories, la loi morale est traitée comme la liberté : on la conserve dans la maison, et on la chasse du forum.

4. La législation de 1789 est fondée sur la loi naturelle.

Les ennemis de la Révolution et de la société moderne lui reprochent d'être condamnée à cette immoralité, à cet athéisme de la loi. En dehors de la religion d'État et de la monarchie du droit divin consacrée par une longue suite de siècles, il n'y a suivant eux que des gouvernements de fait. Nous oscillons entre la tyrannie et l'anarchie, parce que nous avons, de nos mains, chassé le droit de la politique, et par conséquent la liberté. Raisonner ainsi, c'est se tromper à la fois sur le caractère de la Révolution française et sur celui des sociétés humaines. C'est méconnaître la puissance de la raison, qui, par sa propre force, pose et consacre tous les principes de la loi naturelle. Il s'en faut tellement que la loi soit athée, qu'au contraire, elle est pleine de Dieu. Rousseau l'appelle un contrat social; mais ce n'est pas un simple pacte entre les hommes, c'est, d'abord et avant tout, un pacte entre Dieu et l'humanité. « Universus hic mundus, una civitas communis deorum atque hominum existimanda [1]. »

A peine l'Assemblée constituante eut-elle conquis l'union des trois ordres, qu'elle parla d'écrire une Déclaration des droits de l'homme. Rien de plus logique : l'u-

1. Cicéron, *De legib.* I, VII. Trad. de M. J. V. Le Clerc, t. XXVII, p. 48.

nion des trois ordres, c'est la liberté; la Déclaration des droits, c'est le dogme de la loi naturelle. D'où vint l'opposition? Du roi, de la cour, du haut clergé. A coup sûr le roi, l'évêque d'Auxerre, l'évêque de Langres, Malouet, n'étaient pas des athées en politique; mais, attachés à la religion d'État, ils ne voulaient pas laisser promulguer le droit naturel. L'Assemblée, suivant eux, avait un dogme, le dogme révélé; elle devait donc entrer immédiatement dans les faits, dans la pratique. L'immense majorité pensa autrement, parce qu'étant fermement résolue à fonder la liberté, elle comprenait, sans se l'avouer encore, qu'il n'y avait plus de religion d'État. On n'était pas divisé sur la nécessité d'un dogme; mais seulement sur l'origine et le caractère de ce dogme. Ce fut la philosophie qui l'emporta. La Déclaration des droits de l'homme, inscrite en tête de la Constitution, apprit au monde entier que la révolution française était faite pour lui. Cette déclaration est si réellement, si essentiellement une œuvre philosophique, qu'elle n'a pas de date nécessaire. Elle aurait pu être promulguée à Athènes, à Philadelphie, quatre siècles plus tôt ou quatre siècles plus tard. Personne en Europe ne s'y trompa. La chute de la Bastille fut saluée avec enthousiasme jusqu'à Saint-Pétersbourg[1]. On répéta partout ces paroles de La Fayette donnant la cocarde tricolore à Louis XVI : « Elle fera le tour du monde; » et cette adresse de l'Assemblée nationale : « Nous porterons chez les princes allemands,

1. « Quoique la Bastille ne fût assurément menaçante pour personne à Saint-Pétersbourg, je ne saurais exprimer l'enthousiasme qu'excitèrent parmi les négociants, les marchands, les bourgeois et quelques jeunes gens d'une classe plus élevée, la chute de cette prison d'État et le premier triomphe d'une liberté orageuse. Français, Russes, Anglais, Danois, Allemands, Hollandais, tous, dans les rues, se félicitaient, s'embrassaient comme si on les eût délivrés d'une chaîne trop lourde qui pesait sur eux. » (*Mémoires de M. de Ségur*, ambassadeur de France à Saint-Pétersbourg en 1789.)

non le fer et le feu, mais la liberté. » Dans ces actes, dans ces paroles, dans cette Déclaration des droits, éclate le sentiment de la fraternité des peuples, et de l'universalité de la révolution [1].

Ses ennemis ne manquèrent pas de lui en faire un reproche. Ils l'accusèrent de n'être qu'une abstraction. C'est l'éternel grief invoqué contre la philosophie. Il lui revient de tous les côtés ; et par une contradiction étrange, les catholiques, accoutumés cependant à vivre dans le monde spirituel, empruntent quelquefois ce médiocre argument aux docteurs du matérialisme. « Votre Constitution n'est pas faite pour la France, disait Joseph de Maistre, elle est faite pour l'*homme*. Or, il n'y a point d'*homme* dans le monde [2]. »

Assurément, quoique l'Assemblée constituante pût montrer des esprits rompus aux affaires, et d'autres qui, comme Mirabeau, suppléaient aux connaissances pratiques à force de bon sens, la grande majorité manquait

1. J'emprunte à M. Wolowsky (*Principes d'économie politique* de Guillaume Roscher, traduits et annotés par M. Wolowski) la note suivante sur la date des lois modernes d'abolition de la servitude. Presque partout, c'est la Révolution française qui a prononcé. « *Lois modernes d'abolition :* Prusse, 1708, 1807, 1819 (Lusace) ; Autriche, 1781 (Bohême et Moravie), 1782 (les autres pays allemands) ; 1790 (Hongrie) ; Bavière, 1808 ; royaume de Westphalie, 1808 ; Hesse-Darmstadt, 1811 ; Wurtemberg, 1817 ; Bade, 1783, 1820 (les pays nouvellement acquis) ; Mecklembourg, 1820 ; royaume de Saxe, 1832 ; Hanovre, 1833 ; Danemark, depuis 1761 ; Livonie, 1804 ; Poméranie suédoise, 1806 ; Pologne, 1807. La Russie est le seul peuple chrétien qui ait encore actuellement des serfs en Europe ; en 1834, on en comptait plus de 22 millions, c'est-à-dire plus de 40 pour 100 de la population totale. » (Tome I, p. 165.) — Cette note de M. Wolowski était écrite avant le mouvement d'émancipation qui a commencé en Russie en 1857.

2. Joseph de Maistre s'exprime ainsi dans une *Critique de la Constitution de l'an* III : « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'*homme*. Or, il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'*on peut être Persan ;* mais

également de science et d'expérience. Ses généreux désirs de rénovation sociale étaient mêlés des plus étranges illusions. Sa hardiesse, son enthousiasme tinrent souvent à son ignorance; beaucoup de ses fautes vinrent de la même source. Pendant la période révolutionnaire, bien des choses furent rejetées, non parce qu'elles étaient mauvaises, mais parce qu'elles étaient anciennes[1]. Ces législateurs arrivés brusquement au pouvoir, et plus accoutumés pour la plupart à la spéculation qu'au maniement des grandes affaires, ne surent pas toujours leur métier de législateurs; mais ils surent à merveille leur métier de réformateurs. Leurs lois n'ont pas toutes été viables; leurs constitutions sont tombées les unes sur les autres; mais les principes qu'ils ont proclamés sont restés debout, précisément parce qu'ils appartiennent à la philosophie générale. Le vrai service qu'ils ont rendu, c'est d'avoir transformé en maximes populaires des pro-

quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon insu.

« Y a-t-il une seule contrée de l'univers où l'on ne puisse trouver un conseil des Cinq-Cents, un conseil des Anciens et cinq Directeurs? Cette Constitution peut être présentée à toutes les associations humaines depuis la Chine jusqu'à Genève. Mais une Constitution qui est faite pour toutes les nations n'est faite pour aucune ; c'est une pure abstraction, une œuvre scolastique, faite pour exercer l'esprit d'après une hypothèse idéale, et qu'il faut adresser à l'*homme*, dans les espaces imaginaires où il habite.

« Qu'est-ce qu'une Constitution? N'est-ce pas la solution du problème suivant :

« Étant données la population, les mœurs, la religion, la situation géographique, les relations politiques, les richesses, les bonnes et les mauvaises qualités d'une certaine nation, trouver les lois qui lui conviennent?

« Or, ce problème n'est pas seulement abordé dans la Constitution de 1795 qui n'a songé qu'à l'*homme*. »

1. Robespierre disait (Rapport du 28 floréal an II, 17 mai 1794, sur le culte de l'être suprême) : « Qu'y a-t-il de commun entre ce qui est et ce qui fut?... Le genre humain est dans un état violent, qui ne peut être durable. »

positions renfermées jusque-là dans les écoles et dans le monde des lettrés. C'est là proprement la Révolution; car la révolution qui n'est que dans les faits n'a ni la profondeur ni la durée d'une révolution opérée dans les esprits. Quelques efforts qu'on ait tentés depuis 1789 pour restaurer le droit divin, les inégalités sociales, les priviléges, ni le raisonnement, ni l'éloquence, ni la force n'y sont parvenus; il a fallu que même les ennemis de la souveraineté populaire fissent appel à la toute-puissance du peuple. Le sophisme s'est réfugié dans les conclusions, mais tout le monde a été obligé de subir les prémisses. Nous naissons, grâce aux réformateurs de 1789, avec la conviction et l'intelligence de notre droit. Nous nous savons citoyens. Nous savons, nous sentons ce que c'est que d'être un homme. Que M. de Maistre feigne de l'ignorer, pour mieux injurier la raison. Avec lui et les siens, nous ne serions que des sujets.

Ce caractère philosophique n'éclate pas seulement dans les termes de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen; on le retrouve dans toutes les discussions de l'Assemblée constituante. Les orateurs écoutés défendent des thèses générales. Ils ont d'autant plus de puissance sur l'Assemblée qu'ils développent des principes plus élevés et plus abstraits. Quand de loin en loin un représentant, invoquant ses cahiers, vient rappeler les droits particuliers de sa province ou de son bailliage, et introduire dans le débat des arguties de légiste, on sent qu'il n'est pas dans le courant des idées qui emportent tous les esprits; cette petite scène fait disparate dans le grand et puissant drame; l'Assemblée passe dédaigneusement sur ces misères, et poursuit son œuvre générale, son œuvre spiritualiste. Elle est bien réellement l'organe de la révolution universelle, quand elle décide, le 14 juillet 1789, que la Constitution française contiendra une Déclaration des droits de l'homme et du citoyen; quand elle abolit, le 4 août, les derniers restes et le dernier prestige de la féoda-

lité ; quand elle pose, quelques jours plus tard [1], le principe de la distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel ; quand elle établit la gratuité de la justice [2], le jury en matière criminelle [3], et l'appel en matière civile [4], la publicité des débats [5], l'égalité des partages dans les successions *ab intestat* entre les héritiers de même degré sans distinction d'âge ni de sexe [6] ; et l'Assemblée législative ne fait que suivre les traces de sa devancière, quand elle appelle par un décret [7] tous les bienfaiteurs de l'humanité à jouir en France des droits de citoyen. En vertu de ce décret, Thomas Payne, Anglais, siégea parmi les juges de Louis XVI. Ce représentant du peuple français ne savait pas la langue de sa patrie adoptive. Chaque jour, on entendait proclamer au nom de Dieu, dans le sein de l'Assemblée, le droit éternel. Les grands orateurs faisaient de la tribune une chaire, entourée de vingt-six millions de disciples. Ces chefs de la première Révolution avaient le langage, les tendances, le caractère des sectaires religieux. Ils en eurent aussi la destinée [8].

Si la Révolution française s'était bornée à des réformes intérieures, si elle n'avait pas sans cesse rappelé le droit, et promulgué en quelque sorte la morale, non-seulement elle n'aurait été qu'une réforme, mais encore elle n'aurait été que française. Or, on ne peut nier qu'elle a été universelle. Les réactions qui l'ont suivie, et qui ont triomphé dans la plupart des États, n'ôtent rien à cette vérité. L'Autriche a beau être encore despotique ; l'armée française, le Code français, les idées révolutionnaires l'ont couverte un moment ; elle n'est plus elle-même. Il en est ainsi partout. Cette date de 1789 est la grande

1. 23 août 1789. — 2. 4 août 1789. — 3. 30 avril 1790. — 4. 1er mai 1790. — 5. 19 janvier 1791. — 6. 12 mars 1791. — 7. 10 août 1792. — 8. Voyez M. de Tocqueville, *l'Ancien régime et la Révolution*, liv. I, chap. III.

date de tous les peuples. Beaucoup d'institutions sont tombées à cette date; celles qui ne sont pas tombées se sont transformées; quelques-unes qui paraissent vivre, ne sont plus que des ombres. Dans la pratique de tous les peuples et dans la spéculation de tous les peuples, est la trace philosophique de la Révolution française. Les écrivains et les publicistes qui la combattent, la subissent malgré eux. Ils sont comme illuminés de ses éclairs. Ils ont beau crier contre elle à l'usurpation : on voit à leur langage qu'ils ne sont eux-mêmes que des révoltés.

Le malheur de la Révolution, c'est que les événements ont nui à la marche de l'idée. Les intérêts, comme il arrive, se sont jetés à la traverse des principes. Au lieu de poursuivre avec sérénité l'œuvre de la Constituante, des démagogues sont venus qui, ne sachant pas attendre, et désespérant de convaincre, ont remplacé le droit et la démonstration par la force. Aussitôt le caractère philosophique de la Révolution s'est effacé. Les luttes de parti ont énervé l'esprit public, les coups d'État et les usurpations se sont succédé, et les gouvernements n'ont pensé qu'à se maintenir, abandonnant tour à tour quelqu'une des doctrines de l'Assemblée constituante, à mesure qu'ils avaient besoin de consolider leur conquête et de s'armer contre la liberté. C'est le malheur des temps agités que l'individu se défie toujours du pouvoir qui se fortifie, et que le pouvoir s'efforce toujours de contenir l'essor de l'individu. On ne songe de part et d'autre qu'au parti, et non au pays. A un moment, le drapeau libéral et révolutionnaire s'est trouvé dans les mains d'une bande de parvenus qui n'aspiraient qu'à restaurer à leur profit les places, les honneurs, les priviléges, dont ils avaient violemment dépouillé les royalistes. Des représentants du peuple qui, pendant leurs missions, exagérant jusqu'à l'absurde, jusqu'au crime, la doctrine républicaine, avaient fait régner l'égalité par la terreur, se transformèrent en courtisans dans les salons du Directoire; ils devinrent

comtes ou barons sous l'Empire, et prêchèrent la doctrine de la monarchie absolue. Le peuple, en voyant défiler ces sénateurs affublés de leur manteau de soie, se rappelait la carmagnole et l'écharpe républicaine. Encore si on avait rougi de ces conversions effrontées ! Mais on cherchait à les expliquer, à les justifier, à les glorifier ; on inventait d'incroyables sophismes pour montrer qu'on était toujours dans la révolution et dans la même révolution ; on commençait à préférer ouvertement l'habileté à la conscience, et à prétendre que le véritable homme politique était celui qui se maintenait aux affaires sous tous les gouvernements. On appelait cela servir le pays. Ce n'était pas la faute de Fouché s'il l'avait servi comme moine sous l'ancien régime, comme tribun sous la Terreur, et comme duc d'Otrante sous l'Empire. Dans les Cent-Jours, presque tous ceux qui tenaient la tête de la société par leur position officielle donnèrent l'exemple de trois ou quatre apostasies en moins de trois mois ; on ne les comptait plus. Quand le sénat, ce même sénat dont Napoléon disait : « Je n'avais pas même la peine de lui commander, il devinait jusqu'à mes désirs, » quand ce sénat courut avec empressement au-devant de l'invasion, ne songeant dans le malheur de la patrie qu'à stipuler la conservation de son argent, il ne fut que conséquent avec la nouvelle doctrine qu'il avait déjà pratiquée et enseignée. Il restait au pouvoir et gardait ses dotations, par excès de dévouement patriotique ! Les gouvernements tour à tour chassés et rappelés étaient à peine plus scrupuleux. Ils gardaient les mêmes ministres et les mêmes laquais. On en était quitte pour les frais d'une cocarde et d'une aune de galon. A quinze jours de distance le même homme envoyait les royalistes en prison, ou courait sus aux bonapartistes. Un chef de corps mettait son habit de gala, entrait dans une salle où il y avait la plupart du temps un crucifix et le buste fraîchement replacé d'un souverain, et après une exhortation énergique qui ne fai-

sait ni rire ni trembler personne, car l'apostasie, à force d'être vulgaire, ne paraissait plus ni odieuse ni grotesque, il recevait, pour l'empereur ou pour le roi, le serment des fonctionnaires, sauf à recommencer quinze jours après. Que de grands hommes, nous qui vivons, nous avons vu conduire au cimetière avec toute la pompe publique, entourés des hommages de la société officielle et des respects de l'opposition libérale, et qui seraient couverts d'opprobre si l'on mettait sur leur tombeau, pour unique épitaphe, la liste et la date de tous leurs titres! C'est par cette conduite et ces spectacles qu'on transforme la politique en une science d'expédients, et qu'on en bannit la morale.

5. Aucune loi écrite, aucune constitution ne peut se passer de la religion naturelle.

Cet oubli momentané des principes serait doublement malheureux, si, en même temps qu'il abaisse le caractère national, il venait en aide aux théories de ceux qui ne veulent voir dans la Révolution que des violences, et dans la société moderne qu'une lutte entre les intérêts, que ne gouverne aucun principe fixe. La société, en quittant le joug des religions d'État pour entrer en possession de la liberté n'a pas pu et n'a pas voulu se soustraire à la loi naturelle, sans laquelle la liberté ne serait ni souhaitable ni réalisable. De même qu'en rappelant les droits de la liberté politique nous demandions à nos adversaires s'ils étaient fatalistes, car il n'y a que des fatalistes qui puissent excuser et supporter la servitude, nous n'avons rien de plus à faire pour établir contre eux la subordination absolue de la politique à la morale, que de leur demander s'ils reconnaissent, oui ou non, pour le for intérieur, l'existence de la loi naturelle. Si je puis prendre impunément la vie, les biens et l'honneur de mon voisin, c'est-à-dire, en d'au-

tres termes, s'il n'y a pas de morale et si l'ensemble des préceptes qu'on décore de ce nom n'est qu'une création de l'intérêt social, alors, je le reconnais, l'homme est un loup pour l'homme, « homo homini lupus, » et les chefs des peuples n'ont rien à respecter. Mais si la loi naturelle existe, si elle est écrite dans nos consciences par la même main qui a constitué notre être et fondé l'univers, il n'y a pas de sophisme au monde qui puisse soustraire les diverses communautés humaines à cette éternelle loi de l'humanité. On peut sortir d'une religion positive, mais on ne peut sortir de la religion naturelle, sans sortir de l'humanité en même temps.

Le premier caractère de la loi morale, c'est son universalité. Elle ne serait pas obligatoire, si elle n'était pas universelle. Elle oblige évidemment tout le monde en même temps que moi-même. Je la subis, et je l'impose. Dès que vous faites acception des temps, des lieux, des personnes, la conscience proteste, la loi est violée. On me dit : « Tu ne tueras point ! » J'entends cela parce que la règle est universelle et absolue; mais si on vient soutenir que cette règle est bonne pour moi et non pour un autre, qu'elle est obligatoire aujourd'hui, sur ce coin de terre, et qu'elle perd ailleurs son empire, elle n'est plus à mes yeux qu'un mensonge dont on veut leurrer mon esprit, une injuste entrave imposée à ma liberté. « Tu ne voleras point ! » Que ce soit la règle, pourvu qu'elle nous enchaîne tous à jamais. Je veux bien vivre et mourir dans la pauvreté. Je veux bien que mon enfant manque de nourriture et de remède à la porte du riche. J'accepte la loi, si c'est une loi. Si c'est une convention et une imposture, je la foule aux pieds. On ne se sacrifie qu'à ce qui est éternel.

N'est-ce pas insulter au bon sens, à la logique, à l'humanité, que d'imposer une loi à l'homme quand il est seul, et de l'en affranchir quand il s'associe à d'autres hommes? Si je dirige ma vie privée par mon intérêt

sans tenir compte de la loi morale, je serai condamné, je serai infâme; et si l'on me donne à gouverner le corps social et que je le gouverne d'après les mêmes principes, je serai absous? La morale des grands rois sera la même que celle des voleurs de grands chemins? On pendra ceux-ci, on adorera ceux-là, et ce sera bien? Il y aura je ne sais quel méprisable sophisme, déguisé sous le nom de raison d'État, qui aura plus de force aux yeux d'un grand pays, aux yeux de la postérité, que la justice? Non, s'il y a un Dieu, et s'il y a une morale, il ne se peut pas que la morale ne soit immuable. La France a trente-six millions d'hommes; la Grèce en a à peine un million; Athènes était une bourgade. Est-ce que les chefs de cette petite république athénienne jouissaient, pour si peu, de l'impunité? Que les défenseurs de la raison d'État nous disent combien il faut être d'associés pour avoir le droit de se railler de la vérité et de la justice.

C'est pitié de voir des hommes prendre et quitter une doctrine au gré de leurs passions, sans comprendre à quel point ils se dégradent. Tel qui condamne la doctrine des deux morales, et dont la parole est sacrée dans les transactions privées, fera un parjure politique sans hésitation. Tel homme de bien qui sacrifierait sa fortune plutôt que de faire tort à un concitoyen, votera dans une assemblée pour spolier tout un peuple, et aura la conscience tranquille. Cependant, vienne l'émeute, vienne la révolution, et vous les entendrez tous invoquer le droit, parler de justice et de sacrifice. Ils se souviennent de Dieu alors, comme l'impie dans un naufrage.

6. Il faut obéir à la loi naturelle, lors même que ses prescriptions sont ou paraissent être contraires à l'intérêt commun.

Je sais bien que l'on dit quelquefois que la justice même et l'intérêt se confondent quand il s'agit de l'inté-

rêt de la société. C'est une proposition bien générale, et qui est à bon droit suspecte, car elle a servi à couvrir bien des infamies. Sans doute on peut prétendre que Dieu étant bon, il fait bien tout ce qu'il fait; qu'ayant jeté la société humaine sur la terre, il la conduit et la dirige lui-même à travers le temps; que l'intérêt de l'humanité ne peut pas être différent de son devoir; et que, le genre important plus que l'individu, chacun de nous peut être sûr de faire ce qu'il doit, quand il se sacrifie au bonheur de la famille humaine. Mais la question est de savoir s'il nous est loisible de quitter ainsi le principe pour la conséquence, et si nous avons été faits pour connaître aussi infailliblement la conséquence que le principe. Or, il n'en est rien, et il suffit de regarder en nous-mêmes pour nous en convaincre. Prenons d'abord la notion du devoir que chacun de nous trouve au fond de sa conscience. Quel est le caractère propre du devoir? N'est-ce pas d'être impérieux, et, pour ainsi dire, invincible? Il entraîne si visiblement le sentiment d'obligation, que c'est à ce signe surtout que je le reconnais. Le devoir est ce que je ne puis pas ne pas faire, sans me dégrader, sans sentir le remords. J'ai beau entasser les sophismes au profit de mes passions : dans l'exaltation même de mon plaisir, le devoir parle, et il m'arrache à la volupté coupable. Un sentiment contraire et tout aussi énergique naît spontanément de l'exercice du devoir : un sentiment de paix et de force. Je me sens dans l'ordre, en faisant le devoir; je me sens à ma place, je sens que je deviens meilleur, plus grand, plus digne de Dieu. Le devoir accompli est, comme la vérité découverte, une prise de possession de l'être. Le devoir violé est, comme l'erreur, un amoindrissement, une déperdition de la force humaine. Voilà le devoir. Qu'est-ce que l'intérêt? Moins que rien si je le prends en lui-même : un fait, un accident; rien de général et d'universel. Il se compose de tous nos désirs, de toutes nos affections, troupe indisciplinée qui ne

devient vraiment puissante que sous le joug de la justice. S'il s'agit de nous, l'intérêt change tous les aspects et nous change nous-mêmes; s'il s'agit de l'ensemble, il n'arrive jamais qu'à des systèmes dont la valeur dépend de la force de notre esprit, de la nature de notre âme. Chaque homme rêve le bonheur de l'humanité en songeant à soi, et les plus désintéressés nous rendent au moins dupes de leurs goûts et de leurs rêveries. Même quand l'intérêt est légitime, il n'en résulte rien pour lui, sinon qu'il n'est pas nécessaire de le combattre. Et cette légitimité, qui n'est qu'une vertu négative, où la puise-t-il? Dans la justice; car c'est uniquement parce qu'il ne la blesse pas qu'il est légitime; de sorte que ce n'est pas lui, l'intérêt, qui est le principe, mais la seule justice, reine et maîtresse de toute action et de toute liberté. Le devoir n'est pas un conseiller, c'est un maître. La volonté évidente de Dieu est que nous nous soumettions sans cesse à lui, dans nos sentiments, dans nos pensées, dans nos actes, dans l'ordre des choses privées et dans la vie publique : c'est la lumineuse colonne vers laquelle doit tendre sans cesse l'humanité, comme un navire guidé vers un phare au milieu des orages. « In regno nati sumus : Deo parere libertas est[1]. » Attachons-nous donc, il le faut, à la loi morale telle que la conscience nous la montre. A elle seule. Il est impie de la rejeter; il est dangereux et funeste de l'interpréter. On ne doit ni limiter l'autorité de la morale, comme ceux qui veulent la chasser de la politique, ni l'assujettir à un système, comme ceux qui, sous prétexte que la justice s'accorde avec l'intérêt commun, prennent l'intérêt commun pour règle et pour étoile, préférant les chances si souvent trompeuses d'un calcul à l'inflexible et inviolable avertissement de la conscience. Si une fois nous calculons, si nous pesons les chances, au lieu d'obéir purement et simplement à la loi, la pas-

1. Sénèque. *De vita beata*, cap. xv.

sion aura beau jeu avec nous; elle se glissera dans nos raisonnements, elle nous fera voir avec ses yeux. Nous viserons à la profonde politique. Nous n'aurons plus ni assez de sens, ni assez de cœur pour rester simples et justes.

La fameuse doctrine de la glorification du succès a une parenté étroite avec celle des deux morales. Touchons-la en passant pour la flétrir. Elle n'est que la théorie des deux morales transportée de la politique dans la philosophie et dans l'histoire. De même qu'en politique on abandonne la règle morale sous prétexte qu'il sortira de cette violation du devoir un grand avantage pour l'État, de même en histoire toutes les fois qu'un grand but est atteint, on couvre, pour ainsi dire, de ce manteau de gloire les fautes et les crimes du début, et l'on nous dit, on ose nous dire : « Cela était juste, malgré les prescriptions de la morale ordinaire, puisqu'en définitive cela a été grand. »

A l'aide de cette fausse maxime, des penseurs d'élite, qui ont eu le tort de considérer la philosophie non comme le principe, mais comme la conclusion de l'histoire (c'est grand'pitié quand le valet chasse le maître), ont entrepris de réhabiliter Louis XI, Richelieu, la Terreur, tous ceux qui ont fait de grandes choses par de grandes injustices. Certes, Louis XI aux yeux de la morale était un fourbe et un traître. Il n'a connu ni l'amitié, ni la reconnaissance, ni la justice, ni l'humanité. Son premier acte politique a été de se révolter contre son père; le grand but de sa vie a été d'écraser la maison du bienfaiteur de sa jeunesse. Un serment, un parjure, ne lui coûtait rien. Il faisait accrocher un homme à la première branche venue, sans forme de procès, au gré de son intérêt ou de sa colère. Ses ministres passaient, sans transition, de son conseil dans les cages de fer dont il est l'inventeur. Il les y laissait pourrir. Cependant cet homme sans foi, sans justice, sans humanité, ce tyran, car jamais personne plus que lui ne mérita d'être flétri d'un tel nom, se verra réhabilité dans

l'histoire, mis au rang des grands rois et presque des grands hommes, parce qu'à force de cruautés et de mensonges, il a pu ajouter quelques provinces à la carte de la France, ou parce qu'il a contribué, dit-on, à fonder l'unité nationale en affaiblissant les grands vassaux. Richelieu a la même fortune. Ne croyez pas qu'on le loue seulement de sa politique européenne, favorable à l'ascendant de la France, ni de ses grands établissements à l'intérieur : on lui sait gré du sang qu'il a versé et des lois qu'il a violées : tant on sent de tendresse pour l'injustice qui profite! Il est bien clair que Louis XIV, en réduisant les chefs des maisons féodales à n'être que des valets dans sa cour, a concouru, je ne dis pas à l'unité, mais à la centralisation du royaume. Il est grand pour cela, et même, dit-on, nécessaire; car on ne s'arrête pas dans cette fureur d'amnistier, et on en vient jusqu'à bénir le despotisme comme un instrument de la Providence. Ces faux jugements sur l'histoire mènent tout droit à des conséquences immorales. Si Charles IX a eu tort de faire la Saint-Barthélemy, c'est parce que ce vaste égorgement n'a pas terminé les guerres de religion; bourreau, parce qu'il a échoué, grand homme s'il eût réussi. Même sentence sur Louis XIV. (Je ne parle pas ici du Louis XIV qui a vaincu et gouverné l'Europe, et qui a eu Colbert pour ministre; mais du pénitent du P. Tellier et de madame de Maintenon.) Louis XIV aurait eu raison de révoquer l'édit de Nantes, si l'hérésie avait été dangereuse, et si les dragonades l'avaient extirpée. Si la terreur est maudite, c'est parce que son système et ses chefs ont trébuché dans le sang; car au fond, qu'était-elle, sinon l'application en grand de cette doctrine de l'immolation de la justice à un intérêt public? En histoire le succès, en politique l'intérêt, même doctrine. C'est, sous prétexte de deux morales, la négation de la morale. C'est la morale chassée de la politique, qu'elle devrait gouverner en souveraine absolue.

Peu s'en faut, en vérité, que les théoriciens dont je parle ne nous convient à admirer l'héroïsme des grands hommes qui ont tout sacrifié, et même la morale et la justice, à la splendeur d'un règne ou à la prospérité d'un peuple. Comme si un véritable bien pouvait jamais sortir du mal[1], ou comme si la première de toutes les grandeurs n'était pas celle du devoir accompli.

Notre jugement est si faible, et nous avons tant de peine à pénétrer jnsqu'à la nature des choses, que nous nous sentons comme poussés malgré nous à les estimer par leurs conséquences, à peu près comme nous en croyons les hommes sur parole, ne pouvant pas lire dans le fond des cœurs. Il n'y a pas d'esprit que ne fascine le mot de victoire. Et pourtant qu'est-ce qu'une victoire? C'est la pluie tombée à propos; c'est le vent qui aurait pu souffler au midi, et qui a soufflé au nord. On dit : « Bonnivet fut un mauvais général, car il conseilla la bataille de Pavie. » On pourrait peut-être dire : « Condé fut un mauvais général, car il livra la bataille de Rocroy. » De même en morale. Néron, s'il était mort sur le trône, entouré de ses flatteurs comme Auguste, ne serait pas Néron aux yeux de la postérité. Telle est la perversité de nos jugements, et la lâcheté de nos cœurs. Apprenons que la loi morale existe par sa propre force. Rien ne peut me grandir ou me flétrir, de ce qui ne dépend pas de ma volonté libre[2].

Les apologistes du succès sont de deux sortes. Il y en

1. Ἀνάγκη γὰρ χρόνῳ ποτὲ ἐκ τῶν ψευδῶς ἀγαθῶν ἀληθὲς συμβῆναι κακόν. (Arist. *la Politique*, livre VI, chap. x, § 5. Trad. franç. t. II, p. 245.)

2. Πολλαὶ γὰρ δὴ φυγαὶ καὶ διώξεις ἀτέκμαρτοι γεγόνασί τε καὶ ἔσονται· διὸ φανερὸν ὅρον τοῦτον οὐκ ἄν ποτε λέγοιμεν, ἀλλ' ἀμφισβητήσιμον περὶ καλῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ μή, νίκην τε καὶ ἧτταν λέγοντες μάχης. Ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ ἑκάστου ἐπιτηδεύματος πειρώμεθα λέγοντες πείθειν ἡμᾶς αὐτούς· νίκας δὲ καὶ ἥττας ἐκτὸς λόγου τανῦν θῶμεν. « Il y a eu et il y aura encore bien des défaites et des victoires dont il est difficile d'assigner la cause. Ne nous servons donc



a qui admettent la justice, et l'autorité universelle et absolue de la justice; mais ils soutiennent que la justice serait violée, si Dieu permettait ici-bas, même pour un temps, le triomphe d'une mauvaise cause. Ainsi la théorie du succès ne s'introduit chez eux que de seconde main. Les charmes qu'ils prêtent à la victoire et à la force ne sont qu'un éclat emprunté. D'autres, meilleurs logiciens, quoique tristes moralistes, vont plus loin dans la même thèse. Ils ne se croient pas obligés de soutenir cette absurde gageure, que toute cause qui réussit doit être juste. Au lieu de transformer la justice pour l'accommoder au succès, ils la limitent, ils lui font sa part. Ils lui tracent sa sphère d'action, afin de pouvoir se passer d'elle dans les occasions solennelles. Pour ceux-là, l'intérêt n'a pas besoin de s'appuyer sur un sophisme et de prendre un faux air de vertu. Il ne vit pas d'une vie d'emprunt, « mole suâ stat. » Il tire son droit de lui-même, ou plutôt, il est au-dessus du droit. Il est la raison d'État. « Salus populi, suprema lex[1]. »

Mais la forte et simple loi de la justice éternelle condamne avec une égale énergie ceux qui regardent le succès comme le signe de la justice, et ceux qui le regardent comme l'absolution de l'injustice.

Ni si haut, ni si bas. Le succès n'appartient pas toujours aux justes, et il ne justifie jamais les coupables. Voilà la vérité, sans faiblesse et sans exagération. Après l'avoir constatée, après avoir établi fermement qu'il faut

point des batailles gagnées ou perdues comme d'une preuve décisive de la bonne ou de la mauvaise disposition des lois : c'en est une preuve fort douteuse.... Voyons plutôt ce qu'il nous faut penser de chaque institution en l'examinant en elle-même, et en mettant à part les défaites et les victoires. » (Platon, *les Lois*, liv. I, p. 638 A, traduction de M. Cousin, t. VII, p. 37.)

1. « Regio imperio duo sunto; iique præeundo, judicando, consulendo, prætores, judices, consules appellantor.... Ollis salus populi suprema lex esto. » (Cf. Cicér., *De leg.* III, III. Tr. fr., t. XXVII, p. 210.)

estimer les choses humaines par la morale, non par le profit, il est consolant de pouvoir ajouter qu'en thèse générale, et malgré des exceptions éclatantes, c'est la cause juste qui réussit. La Providence permet parfois le triomphe du mal, pour que nous ne puissions douter de la vie à venir, et pour que nous apprenions à nous attacher uniquement à la morale; mais gardons-nous de prendre l'exception pour la règle, et de fournir une excuse aux âmes faibles en proclamant le divorce éternel du succès et de la justice. La vertu peut servir avec Épictète, ou régner avec Marc Aurèle. Ne faussons pas l'histoire pour fausser la morale. Ne disons pas que le succès a pour condition nécessaire l'injustice, afin de trouver dans cette prétendue nécessité le prétexte d'une nouvelle morale qui ne serait que la négation de la morale. N'augmentons pas à plaisir le nombre des victimes pour appuyer une inconséquence sur un mensonge. Tenons-nous à égale distance de ceux qui glorifient le succès, et de ceux qui nient le progrès.

7. Quoique la justice puisse succomber pour un temps, elle finit toujours à la longue par l'emporter, et c'est ce qui constitue le progrès.

Ce qui grandit à nos yeux le nombre des défaites de la vertu, ne serait-ce pas l'indignation qu'un tel spectacle nous inspire? Quand le succès et la vertu vont de compagnie, cela nous semble tout uni et tout naturel, c'est l'ordre même des choses; mais les exceptions nous arrêtent, elles nous émeuvent, elles nous épouvantent. Elles restent dans nos souvenirs comme des points de repère sinistres; et ces grandes injustices qui ne sont que d'éclatantes et funestes exceptions, dénaturent pour nous le caractère de toute l'histoire.

D'ailleurs, est-on bien sûr de ne pas se tromper d'une

autre manière, en confondant la fortune des hommes avec celle des principes? Voilà, par exemple, dans Athènes, Anytus et Socrate aux prises. Qu'est-ce qu'Anytus? Un prêtre des faux dieux de la Grèce, exerçant pour quelque profit un sacerdoce méprisé, prêchant une théogonie à laquelle il ne croit pas, et qui trompe tout au plus la lie du peuple : homme sans honneur, sans considération, sans vertu, sans talent, qui attaque dans Socrate la sagesse et le désintéressement poussés jusqu'à l'héroïsme. Qui l'emporte dans cette lutte? C'est Anytus, si vous regardez les hommes; c'est Socrate, si vous regardez les principes. Oui, c'est Socrate, car le lendemain du jour où il a bu la ciguë, Platon et Aristote peuvent parler librement dans Athènes, et la postérité leur appartient. Descendons dans l'histoire, traversons quatre siècles. Voici le plus grand de tous les vaincus : Jésus-Christ crucifié. Les fidèles qui pleurent au pied de sa croix infâme, croient-ils que tout soit fini avec sa mort? Ils pleurent! mais cette défaite d'aujourd'hui est le plus grand de tous les triomphes dont l'histoire ait gardé le souvenir. La persécution de l'idée chrétienne commence à cette croix, et elle dure quatre siècles. Dans ces prétoires où les apôtres sont traînés les mains liées, dans ces cachots où ils luttent contre la faim, dans ces arènes où on les expose aux bêtes, dans les catacombes où ils cachent leurs mystères et leurs espérances, croient-ils donc le Christ vaincu, parce qu'ils meurent? Attendez encore, et vous allez voir luire la première aurore de la liberté. Comment sera-t-elle saluée dans le monde? Apparemment par des cris de joie? L'esclave qu'on veut affranchir va porter en triomphe ses libérateurs? Hélas! les défaites sont de tous les jours, et le succès n'arrive qu'après bien des siècles. Il coûte des siècles d'attente, il coûte du sang; mais il arrive.

Quand une cause est juste, il faut tôt ou tard qu'elle

triomphe. Voilà le vrai, le définitif[1]. Cela n'empêche pas l'obstacle d'exister. L'obstacle, il y en a de toutes sortes : l'ignorance, la force brutale, l'espace, le temps, tout ce qui nuit, tout ce qui arrête. Ceux qui font un si grand étalage des succès de César croient que César est quelque chose, mais César n'est rien. Il n'y a que le principe, il n'y a que l'idée qui importe. Prenez l'histoire par ce côté-là, et vous ne verrez pas de si fréquents divorces entre le succès et la justice.

L'unique règle de la liberté, c'est le devoir : la loi constante, la loi consolante de l'histoire, c'est le succès de la cause juste. Il ne faut pas remplacer l'avertissement de la conscience par un système et regarder le succès comme le signe de la justice; et il ne faut pas, même en succombant, douter de la vertu, et du triomphe futur de la vertu. Si la bataille dure longtemps, l'armée qui sera victorieuse le soir, peut perdre des soldats à toutes les heures de la journée. Loin de se nuire, ces deux doctrines nées de la même pensée, se fortifient l'une l'autre; car la première donne de la sûreté à la décision, et la seconde de la douceur au sacrifice.

Le plus grand bienfait de Dieu et la plus chère consolation de la vie, c'est cette souveraineté paisible et incontestée de la conscience morale, en dehors de nos dissensions et de nos systèmes. Dans nos temps agités, où les petites révolutions se succèdent dans la grande, à quoi voulez-vous attacher vos espérances? Les partis mêmes se divisent et tombent en poussière. Les hommes politiques s'entr'égorgent dans un même parti comme des forçats rivés à la même chaîne. Ce ne sont que défections, trahisons. Chacun s'élève un autel. Le dévouement devient

1. Ἀλλὰ μὲν οὐχ ἥ γ' ἀρετὴ φθείρει τὸ ἔχον αὐτήν, οὐδὲ τὸ δίκαιον πόλεως φθαρτικόν. « Non, certes, la vertu ne ruine pas celui qui la possède, la justice n'est point un poison pour l'État. » (Arist., *Politique*, livre III, chap. VI, § 1. Trad. fr., t. I, p. 263.)

suspect, parce qu'il profite. Les hommes vantent leurs sacrifices pour en être payés. Ils rampent pour arriver au commandement. On risque d'avoir aidé une ambition en voulant donner sa vie pour une idée. On croit au dévouement, à la vertu, à la fermeté des convictions ; et l'on se voit souvent réveillé par d'abominables apostasies. Ceux qui restent fidèles à leur parti, plus honnêtes sans doute, ne restent pas toujours fidèles à leurs idées. Ils se promettent de profiter de leur chute pour changer de conduite et de principes s'ils reviennent au pouvoir. En dehors de la politique, l'anarchie est la même : il n'y a pas de grande école ni de grande passion dans les arts ; la philosophie est entraînée par une sorte de mode vers un panthéisme mal défini : triste refuge pour des âmes tourmentées ; en histoire, on sacrifie tout à l'érudition, souvent à une érudition nécessairement stérile, et si l'on fait encore un peu d'histoire générale, c'est pour plier les faits et les théories aux exigences de partis sans grandeur. Ces dernières années ont vu éclore, à défaut d'école, une petite secte d'esprits ingénieux, subtils et indifférents qui se font gloire de tout connaître, de tout critiquer et de n'être gênés par aucun préjugé, c'est-à-dire au fond par aucune croyance; qui extraient, pour ainsi dire, la quintessence des systèmes, et les réduisent à une sorte de poésie dont ils aiment le sens général sans y adhérer trop expressément, et sans prendre d'ailleurs aucun souci des détails : épicuriens de la science, qui jouent avec les idées, et rendent le scepticisme contagieux en l'entourant de l'appareil de l'érudition et des charmes du style, et en lui donnant, par intervalle, à force d'éclectisme et de belle indifférence, les apparences et l'air d'autorité d'une doctrine.

Le remède à cette misère des écoles, à cet abaissement des systèmes, à cette invasion de l'indifférence, c'est de se rattacher avec énergie à la morale, et à cette élite de

cœurs généreux, d'esprits vaillants, écrivains, hommes publics, vieillards éprouvés dans les luttes de la vie, jeunes hommes aux convictions ferventes, qui, divisés sur des points de détail, s'accordent sur l'honneur et sur la vertu, et sont au milieu de nous, par leurs mœurs plus encore que par leurs doctrines, comme une protestation vivante contre les envahissements de la corruption et du scepticisme. A leur exemple, à leur suite, ravivons dans nos cœurs les mâles doctrines du stoïcisme, épurées par la pensée chrétienne. Prenons le devoir pour règle de nos jugements et de nos actes. Dans la vie privée, aimons-le surtout quand il vient accompagné de sacrifice parce qu'il est alors plus sûr et plus grand. Dans la vie publique, jugeons tout, décidons de tout par cette lumière : l'utilité, le profit, même l'utilité la plus générale ne doivent venir qu'après. Exagérons la probité : c'est une belle sorte d'exagération, dont on n'a pas encore abusé. Sachons préférer à certaines victoires une noble défaite. Comptons sur l'avenir, introduisons l'immortalité dans nos calculs. Si le sentiment de l'immortalité pénètre dans cette société, on s'y accoutumera du même coup aux longues échéances. Nous ne sommes pas de simples usufruitiers, si notre âme est immortelle, si notre cause est éternelle. Creusons stoïquement le sillon dans lequel les révolutions pourront ensevelir nos os, mais avec la pensée que la récolte ne sera pas perdue.

Quand même il serait vrai que le devoir fût en tout temps un sacrifice pour les hommes et pour les peuples, il faudrait encore embrasser le devoir, parce que tout est préférable à une prospérité mal acquise. Même dans l'absurde hypothèse de la séparation constante du succès et de la justice, c'est la justice qui serait la bonne part. Heureux les peuples, heureux les hommes qui n'ont pas à rougir de leurs succès ! La loi est la loi ; il faut en tout temps lui obéir, coûte que coûte. C'est n'être pas assez

honnête que d'avoir seulement hésité devant un devoir austère. Celui qui ne sent pas dans sa conscience qu'il préférerait mille fois le rôle de Caton à celui de César doit se défier de son cœur !



CHAPITRE II.

LA LIBERTÉ.

1. De l'état des personnes en France avant la Révolution. — 2. Du pouvoir royal en France à l'époque qui a précédé la Révolution.— 3. De l'opposition des parlements. — 4. De l'appel aux états généraux. — 5. Des causes de la durée du pouvoir absolu en France. — 6. Les préludes de la liberté. — 7. Réformes opérées par l'Assemblée constituante.

1. De l'état des personnes en France avant la Révolution.

Pour faire connaître la nature de la liberté, nous en étudierons l'histoire dans notre pays. On verra clairement en quoi elle consiste, en apprenant comment elle est née.

Lorsque l'Assemblée constituante se réunit en 1789, la nation était encore composée de deux castes, les nobles et les roturiers.

Sous cette division principale, il y en avait un grand nombre d'autres. Ainsi, parmi les roturiers, les uns étaient libres, les autres de condition serve. L'abolition

du servage dans les domaines de la couronne fut prononcée par un édit de Louis XVI en date du 8 août 1779[1], et le parlement qui l'enregistra deux jours après, y ajouta cette clause : « Sans que les dispositions du présent édit puissent nuire aux droits des seigneurs. »

Le servage n'était pas au XVIIIe siècle ce qu'il avait été au temps de la féodalité. Les seigneurs n'étant plus isolés et tout-puissants, avaient cessé d'être à peu près les seuls juges de leurs propres droits; et l'autorité royale, qui garantissait leurs priviléges, les maintenait en même temps dans les limites consacrées par la coutume ou par les titres de propriété. On peut dire d'une façon générale que les habitants d'une terre étaient soumis à des redevances, à des corvées, et à la justice particulière du seigneur pour les terres auxquelles le droit de justice était attaché.

Le servage pouvait être personnel ou réel. Il était personnel, lorsque les titres de propriété d'un domaine conféraient au seigneur la plénitude des droits seigneuriaux sur les serfs nés sur sa terre; le servage personnel était quelquefois aggravé et consacré par le droit de suite ou de poursuite; c'est-à-dire que, si le serf quittait le domaine sans la permission du seigneur, celui-ci pouvait à son gré ou le soumettre à la taille dans son nouveau domicile, ou le contraindre à revenir, ou confisquer et vendre ses biens. Le servage réel était attaché à la possession d'une terre, que le premier possesseur n'avait cédée qu'en réservant ses droits seigneuriaux. Le vassal

1. « Nous n'avons pu voir sans peine, disait le roi dans le préambule, les restes de servitude qui subsistent dans plusieurs de nos provinces; nous avons été affecté en considérant qu'un grand nombre de nos sujets, encore servilement attachés à la glèbe, sont regardés comme en faisant partie, et confondus, pour ainsi dire, avec elle; que, privés de la liberté de leurs personnes, ils sont mis eux-mêmes au nombre des possessions féodales; qu'ils n'ont pas la liberté de disposer de leurs biens après eux, etc. »

qui renonçait à la terre ainsi possédée, devenait libre de tout vasselage. Une personne libre, un noble, quelquefois même un haut et puissant baron, pouvait, par la possession d'une terre, devenir vassal d'un autre seigneur. Dans les siècles de la féodalité, cette coordination des propriétés était générale; et il en subsista des traces nombreuses jusqu'à la Révolution.

La condition des roturiers libres était naturellement fort différente de celle des serfs, puisqu'ils dépendaient uniquement de l'autorité royale. C'étaient ou des serfs affranchis par leur seigneur, ou des serfs affranchis par charte royale, ou d'anciens nobles tombés en roture pour avoir perdu leur domaine et cessé de vivre noblement, ou des familles franches, qui avaient échappé aux entreprises du baron, et ne s'étaient ni données, ni vendues, ni recommandées. Depuis qu'il y avait des hommes libres, ils s'étaient associés de diverses façons; car c'était le seul moyen de défendre et de maintenir leurs franchises. Ainsi il y avait d'abord les communes, qui étaient l'association de tous les habitants d'une même ville; puis les associations par corps de métiers, qui avaient aussi leurs chartes et leurs privilèges consacrés par la loi civile et par la loi pénale.

On sait que les communes avaient été affranchies successivement, presque toutes après une insurrection heureuse contre leur seigneur, et dans des conditions souvent fort différentes. Elles avaient obtenu, ou elles s'étaient donné des chartes qui consacraient des libertés plus ou moins étendues, de sorte qu'au XIIe siècle, certaines villes du Midi étaient constituées sur le modèle des républiques italiennes, tandis que dans le Nord, le système de l'inégalité et du privilége prévalait dans l'organisation municipale : la commune était libre dans la seigneurie, et les bourgeois ne l'étaient pas dans la commune. Cette diversité de condition pour les communes entraîna nécessairement les mêmes diversités pour les différents corps

d'état, ou pour mieux dire les mêmes bizarreries ; car ces chartes, nées de circonstances sans analogie entre elles, et rédigées dans des siècles à demi barbares, consacraient, sous le nom de droits, des priviléges dont il est souvent impossible aujourd'hui de découvrir l'origine et le but.

Voilà donc, parmi les roturiers, de profondes différences de condition : les serfs, les hommes libres, et parmi les hommes libres, les ouvriers et les patrons; les bourgeois égaux et relativement indépendants des municipalités méridionales, et les bourgeois des communes du nord, à moitié serfs et à moitié libres, entravés par une foule de règlements, armés de priviléges les uns contre les autres, assujettis à des coutumes inintelligibles, et qui variaient quelquefois d'une rue à l'autre dans la même ville. Les progrès de la civilisation, le grand commerce, l'étude des lois, produisirent dans la roture une nouvelle classe qui, sous le nom de financiers et de légistes, ne tarda pas à balancer à beaucoup d'égards l'influence de la noblesse. Plus riches et plus instruits que les nobles, ils employèrent à lutter contre les priviléges de la noblesse la force que donnent l'argent et l'intelligence. Ils furent de bonne heure secondés dans cette lutte par le pouvoir royal, qui en fit ses instruments et par conséquent ses créatures.

Cette division de la société en deux classes, dont l'une avait tous les priviléges et l'autre toutes les charges, remontait à la conquête en passant par la féodalité. Tout le monde sait que la royauté a soutenu en France une longue lutte contre le pouvoir féodal, et qu'elle a fini par l'abattre. Mais elle a détruit le pouvoir féodal sans détruire la féodalité elle-même; l'organisation sociale est restée debout après la ruine de la forme politique ; et s'il est vrai que Louis XI et Richelieu ont changé la nature des rapports entre les classes, ce changement a été toute autre chose qu'un rapprochement. C'est ce qu'on ne peut

méconnaître quand on se rappelle les phases diverses du développement du pouvoir monarchique.

Sous Charlemagne, avant la naissance de la féodalité, la royauté avait été tout en France. Le héros n'eut que des rois pour successeurs. Sous leurs mains débiles, les fiefs et les arrière-fiefs devinrent héréditaires, de temporaires et ensuite viagers qu'ils avaient été dans l'origine : ce qui entraîna deux conséquences : l'une que la puissance royale, par l'interposition du seigneur moyen, se trouva reculée d'un degré, quelquefois de plusieurs[1] ; l'autre, que le détenteur du fief, soutenu par les propriétaires des arrière-fiefs, et joignant désormais le droit de propriété aux droits d'administration civile et militaire qui faisaient primitivement l'essence du fief, cessa d'obéir aux ordres du roi, et se gouverna sur sa terre avec une entière indépendance. Dès lors, la souveraineté fut considérée comme un des attributs de la propriété, et cette confusion fut proprement l'essence du droit féodal. Quand la doctrine de l'identité de la souveraineté avec la propriété fut partout répandue, le roi de France n'eut plus que l'autorité que lui donnait l'étendue de ses domaines, et celle qu'il devait à l'antériorité de possession, tous les grands fiefs n'étant en définitive que des démembrements de son ancien territoire. De ces deux sources de sa puissance, la première seule était réelle; la seconde, fondée sur un droit abstrait, était souvent méconnue dans un temps où les abstractions étaient dédaignées et mal comprises, et où le droit se matérialisait, pour ainsi dire, en s'identifiant avec la propriété territoriale. Tant que le domaine des rois fut ainsi restreint, leur souveraineté, en dehors de cette limite, fut précaire et purement honorifique. Même dans le duché de France, les vassaux immédiats s'étaient rendus indépendants par le

1. Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XXXI, chap. XXVI, édit. Lahure, t. I, p. 580.

fait, et les rois furent réduits à conquérir par les armes leur propre domaine. Dans cette campagne en quelque sorte domestique et dans la lutte qui suivit, la création de nouvelles communes servit puissamment l'autorité royale, par les ressources directes qu'elles lui fournirent en subsides et en milices, et par l'affaiblissement proportionnel des seigneurs dont les fiefs se trouvaient entamés et resserrés par suite des affranchissements[1]. A la fin du XIIe siècle, les rois se virent maîtres chez eux, dans leur domaine particulier. Aussitôt, de suzerains contestés et insignifiants qu'ils étaient, ils voulurent redevenir rois comme au temps de Charlemagne; leurs prétentions naissaient avec leur force. Ces prétentions, quelles furent-elles? Non de s'emparer de la propriété des vassaux, mais de séparer la souveraineté de la propriété, de laisser la propriété aux mains qui la détenaient, et d'attirer à eux, et à eux seuls, la souveraineté. La lutte fut longue, et traversa des phases bien diverses. Le XIIe siècle avait rendu aux rois de France leur duché; le XIIIe leur rendit leur royaume: Philippe Auguste, saint Louis et Philippe le Bel, un guerrier, un saint, un despote, triomphèrent à la fin de la résistance des grands vassaux. A peine reconstituée, l'unité de la France fut menacée de nouveau, ou plutôt détruite par les apanages. C'est seulement à la fin du XVe siècle, que, grâce à la politique profonde de Louis XI, les maisons apanagées de Bourgogne, d'Orléans, de Bourbon et d'Anjou, cessèrent de se partager et de se disputer le royaume. En même temps que ce prince abattait les maisons rivales, il commençait fortement la refonte des lois et de l'administration. Par lui, pour la première fois depuis Charlemagne, la France eut de l'unité. Les guerres d'Italie au XVIe siècle, et, aussitôt après, les guerres de religion, entravèrent une fois de plus le développement de

1. M. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, 3e édit. in-8, t. IV, 12e leçon, p. 107 sq.

l'autorité royale. Ces dernières agitations, un moment contenues par les héroïques mains d'Henri IV, vinrent expirer sous le ministère de Richelieu, qui mit fin à la puissance politique de la féodalité. Il était au-dessus des forces d'un homme d'identifier entre eux les éléments si profondément hétérogènes dont la féodalité et avant elle la conquête avaient couvert notre sol ; mais ne pouvant supprimer les différences, il supprima du moins la lutte. A sa mort, le roi était le souverain unique de la France, et les nobles avaient définitivement cessé de régner chacun sur leur terre. Quand plus tard, à deux ou trois reprises différentes, la doctrine féodale de l'identité du droit de propriété et du droit de souveraineté fut invoquée, elle ne le fut pas par les seigneurs, auxquels ne restait que le seul droit de propriété, mais par les rois qui, n'ayant enlevé aux seigneurs que la souveraineté, songeaient à entamer aussi la propriété par la confiscation et l'impôt arbitraire. Cet appel de la royauté à un principe qu'elle avait combattu et détruit, et sur les ruines duquel elle s'était élevée, ne parut aux contemporains que l'égarement du despotisme[1].

On a dit que Louis XI et Richelieu, en fondant le pouvoir royal, avaient du même coup contribué sans le savoir à fonder la liberté, parce que l'égalité qu'ils avaient mise entre leurs sujets en abattant le pouvoir des nobles, était le point de départ nécessaire de la liberté, et la condition de son avénement. Sur ce fondement, on s'est complu à grandir démesurément ces deux hommes, et à fermer les yeux sur les manques de foi, les injustices et les cruautés dont ils se sont rendus coupables. Il y a au fond de

1. Louis XIV disait à son fils (*OEuvres de Louis XIV*, t. I, p. 57) : « Vous devez être persuadé que les rois ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens qui sont possédés aussi bien par les gens d'Église que par les séculiers, pour en user en tout temps comme de sages économes, c'est-à-dire suivant le besoin général de leur État. »

ces apologies une erreur morale et beaucoup d'erreurs historiques. On se trompe en morale, quand on estime les actions par leur résultat et non par leur cause ; on se trompe en histoire, quand on affirme que l'humanité n'a jamais qu'une seule et unique route pour aller d'un point à un autre[1]. Ici, le but atteint, c'est la destruction du despotisme des seigneurs ; le moyen employé, c'est l'affranchissement et l'exagération du despotisme royal. Or, il est faux qu'il n'y eût pas d'autre moyen d'arriver au même résultat. L'humanité n'est pas tellement condamnée à la servitude qu'elle ne puisse secouer un joug qu'à la condition d'en subir un autre. Le joug forgé par les mains de Louis XI et de Richelieu était plus solide, sinon plus dur, que celui qu'ils renversaient. Il n'y a rien à ôter au génie de ces deux tyrans illustres; mais il y a beaucoup à rabattre sur leurs prétendus services.

D'abord il faut remarquer qu'en promenant sur la France leur terrible niveau, ils ont supprimé du même coup le despotisme des seigneurs et les libertés naissantes des communes. Ainsi, en même temps qu'ils dépouillaient les seigneurs de leurs priviléges, ils dépouillaient les citoyens de leurs droits. Il y avait donc tout à la fois, pour les sujets, un bénéfice et une perte. La perte était bien réelle, car les municipalités demeuraient anéanties et l'esprit municipal avec elles; le gain fut illusoire, puisque le roi hérita des priviléges qu'il ôtait aux seigneurs. Et certes, ces priviléges étaient en bonnes mains. Ni Richelieu ni son héritier Louis XIV ne les laissèrent se rouiller.

Quant à l'égalité qu'on prétend qu'ils ont commencée parce que leur pouvoir s'est étendu jusque sur les seigneurs et les princes, un juge attentif n'y peut voir

1. Cf. M. Edgar Quinet, *Philosophie de l'histoire de France*, dans ses Œuvres complètes, t. I, p. 358 sq.

qu'une illusion; pis que cela, une équivoque. C'est un singulier genre d'égalité que celui qui consiste à trembler sous la même verge. Il résulte sans doute de cette communauté d'esclavage que celui qui tient la verge est le maître de tous les sujets; mais il n'en résulte pas le moins du monde que tous les sujets soient égaux entre eux. La condition du seigneur est empirée, celle du vassal n'est pas améliorée. Il n'était pas plus difficile à Richelieu de tuer Cinq-Mars que de pendre un manant; mais il serait ridicule d'en conclure que le manant fût devenu l'égal de Cinq-Mars.

La vérité est que la révolution commencée par Louis XI, achevée par Richelieu a été purement et simplement une transformation de la nature du privilége; voilà toute leur œuvre. Le privilége a régné, sous eux et après eux, dans toute sa force. Il était encore, sous Louis XVI et jusqu'à la Révolution de 1789, le seul et unique fondement de la législation française.

Certes il n'y a rien de plus opposé que le pouvoir royal et le pouvoir féodal qu'il remplaçait. Le pouvoir féodal était joint à la propriété, et par conséquent concret : le pouvoir royal était abstrait, attaché à la personne du roi, indépendant de toute terre et de tout domaine. Le pouvoir féodal mettait les relations de vasselage et de féodalité au-dessus des relations de nationalité, parce qu'il faisait comme un état spécial de chaque seigneurie, avec des lois, des mœurs et des intérêts particuliers; il était organisé en vue de l'avantage de la noblesse, et négligeait complétement les intérêts de la roture : le pouvoir royal put s'inquiéter de la gloire et de la force de la nation au dehors; il put faire des lois dans l'intérêt du peuple, établir quelque unité dans l'administration et dans la législation, entreprendre des travaux de longue haleine, et porter ses vues au delà de l'horizon qu'on peut embrasser du haut d'une tour. Il est clair que la féodalité, malgré sa hiérarchie, qui ne devint régulière et

savante que quand le principe périssait, était un dissolvant. Disons, si l'on veut, que le pouvoir royal a mieux mené la France que ne l'aurait fait la tyrannie féodale; mais n'en concluons pas qu'il a préparé la liberté et commencé l'égalité.

Tout au contraire. Je vais plus loin maintenant, et je montrerai qu'en enlevant à la noblesse son pouvoir, et en lui laissant ses priviléges, qui survécurent ainsi à leur cause, Richelieu a augmenté l'inégalité, creusé un gouffre plus profond entre les classes.

Nul ne peut contester la déchéance de la noblesse, au point de vue de l'autorité, à partir de Louis XI, à partir de saint Louis, si l'on veut. Cette déchéance a été rapide et complète. On voit déjà saint Louis juger même les seigneurs, frapper d'appel tous leurs jugements, les déférer aux parlements ou cours royales. Il importe peu qu'à l'origine, les cours royales fussent elles-mêmes composées de seigneurs, puisque ces seigneurs étaient convoqués par le roi, présidés par lui, et chargés de faire observer sa loi et sa volonté; plus tard, ils cédèrent la place aux légistes. Une réforme analogue s'introduisit dans l'administration. Louis XI affecta de laisser les vrais seigneurs à l'écart, ou de les confiner dans des charges de pure décoration, sans autorité réelle, pour faire gérer toutes les affaires par des hommes à lui, des parvenus, sans consistance personnelle. Louis XIV l'imita dans cette politique, qui est la vraie et constante politique de l'absolutisme. Dans les divers ordres de l'administration et de la judicature, des magistrats d'institution royale décidèrent toutes les affaires, eurent en main tous les intérêts. La noblesse n'eut plus dans l'État qu'une fonction : celle de combattre. Elle forma le gros de l'armée française avec ses vassaux, qui restèrent encore assez longtemps dans l'armée sous sa dépendance immédiate[1].

1. L'arrière-ban fut convoqué pour la dernière fois en 1689.

En cela même, Louis XIV la harcela. Il établit un ordre du tableau, créa des inspecteurs, fit tout plier devant l'autorité du grade, et donna les grades à la faveur ou au mérite plutôt qu'à la naissance[1]. Les colonels avaient conservé le droit de nommer aux grades subalternes. Ils le perdirent après la guerre de Sept ans, sous l'administration de Choiseul[2].

Ainsi la noblesse, qui avait eu tout pouvoir, n'eut plus aucun pouvoir : voilà, certes, une révolution radicale. Mais cette noblesse impuissante, inutile, ne perdit pas ses priviléges en même temps que son autorité. Elle retint les revenus du pouvoir dont l'effectif lui échappait. La royauté, après avoir tremblé si longtemps devant les seigneurs, les garda comme décoration quand ils ne furent plus bons que pour la parade. Elle les combla de tous les priviléges qui n'étaient onéreux qu'aux roturiers et qui ne faisaient pas obstacle à la puissance souveraine.

Le premier (on peut dire que celui-là impliquait tous les autres), c'était l'exemption presque absolue de la plupart des impôts. Jusqu'au 4 août 1789, toute terre noble fut en principe exempte d'impôt, et tout noble personnellement exempt de la taille. Le clergé jouissait des mêmes exceptions; et il était, de plus, dispensé de la capitation et des vingtièmes, moyennant un don gratuit dont le chiffre était toujours très-inférieur à celui que la capitation et les vingtièmes auraient produit. Ce système d'inégalité était poussé si loin que, dans certaines provinces (Languedoc et Normandie), quand les trois ordres se réunissaient pour tenir les états, les frais du déplacement de la noblesse étaient à la charge du tiers. Il en fut de même aux états généraux de 1483. Le

1. Voy. les *Mémoires de Saint-Simon*, éd. L. Hachette, in-8°, t. XII, p. 437 sqq.
2. Ordonnance de décembre 1762.

tiers état réclama vainement devant le conseil contre cette iniquité; le chancelier lui donna tort.

Cette exemption d'impôts accordée exclusivement à la classe riche et oisive est plus qu'un privilége, plus qu'un déni de justice; c'est une contradiction flagrante[1]. Qu'est-ce que l'impôt? C'est le sacrifice par lequel chaque citoyen achète la protection de l'État. La justice veut que l'impôt et la protection soient également répartis entre tous; mais si l'État ne protége pas également les citoyens, s'il donne à quelques-uns d'entre eux une situation privilégiée, n'est-il pas évident, en bonne foi et en bonne justice, que ce privilégié doit payer plus cher? que l'impôt doit peser d'un poids plus lourd sur le privilégié que sur le disgracié? Cependant, jusqu'à la Révolution, c'est le contraire qui a eu lieu; le privilégié n'a rien payé, le disgracié a payé pour lui-même et pour son maître. Voilà donc la justice deux fois méconnue, dans la distribution des avantages et dans celle des sacrifices. On frappait d'impôts non les plus capables de payer, mais les plus incapables de se défendre. C'est une société faite à contresens. C'est l'organisation du privilége, et par conséquent la négation formelle du droit, car le privilége, à le bien prendre, n'est que l'injustice obtenant une consécration légale, l'injustice avec les dehors vénérables du droit.

Pendant que le noble jouissait en France de l'exemption d'impôt, il y avait aussi une indemnité pareille en Angleterre, mais pour qui? Pour les pauvres. L'aristocratie contribuait aux charges de l'État en proportion des avantages que l'État lui faisait. De même chez nous aujourd'hui, l'administration porte en non-valeur la cote

1. La même contradiction existait à Rome. Les patriciens s'attribuaient la jouissance exclusive de l'*ager publicus;* et les terres dont ils jouissaient ainsi par privilége, ne comptaient pas pour le cens. Cette attribution exclusive du fonds commun à l'aristocratie fut l'origine des lois agraires. Le patriciat romain avait au moins, comme la pairie anglaise, l'excuse d'être une fonction.

de tout contribuable hors d'état de payer, ou qui ne pourrait payer sans se réduire à la misère; dans la plupart des villes, au delà d'un certain chiffre de location, la contribution mobilière est surimposée, ce qui permet d'exonérer entièrement les loyers inférieurs. Cette mesure est à la fois juste et prudente. Et pourtant, voyez la différence : l'inégalité qui est aujourd'hui entre les fortunes, ce n'est pas la société qui la fait, car la société ne connaît plus de castes ni de priviléges ; ses lois sont les mêmes pour tous les citoyens, et l'inégalité sociale provient de l'inégalité d'aptitude et de travail ou des chances aléatoires du commerce. Au contraire, sous l'ancien régime, la société était la cause directe des inégalités sociales; elle les avait créées, elle les maintenait, par la force et par l'injustice : elle était donc deux fois plus responsable que la société moderne. Elle devait, pour mille raisons, à ses déshérités, à ses victimes, l'exonération de l'impôt. Que faisait-elle? Elle les faisait payer pour eux et pour les autres. Elle mettait dans le lot des nobles les exemptions avec les priviléges. Si pendant les derniers siècles de la monarchie une portion, d'ailleurs restreinte, de la bourgeoisie, acquit de l'influence et des richesses, elle dut cette importance nouvelle, non à la loi, qui lui était contraire[1], mais à l'inertie et à la mauvaise éduca-

1. Il faut remarquer d'ailleurs qu'un grand nombre de fonctionnaires, quoique non nobles, jouissaient des exemptions de la noblesse. Tels étaient les conseillers de parlement, après un certain temps d'exercice, des officiers de la maison du roi, des officiers de la monnaie, etc., les professeurs de droit de Valence, etc. Sous les derniers Valois, il s'éleva en Dauphiné une contestation entre les deux premiers ordres et le tiers état, qui supportait seul toutes les charges. Le procès ne fut jugé qu'en 1602, par Henri IV, en conseil. Il fut décidé que le tiers supporterait seul les charges, et que la répartition en serait faite par les deux autres ordres. « Le prince étant très-puissant, et le royaume en paix, dit de Thou, il fallut prendre patience. Cependant, comme la patience a ses bornes, il serait bon que ceux qui sont à la tête des affaires prissent garde à ne la pas pousser trop loin. » (Liv. CXXIX, t. XIV, p. 119.)

tion de la noblesse, à la politique astucieuse du cabinet de Versailles, et à la force naturelle du talent et de l'esprit d'entreprise[1].

1. Le clergé était également exempt de la taille et de divers autres impôts. Il est vrai qu'on tirait de lui, sous forme de don gratuit, des sommes très-inférieures à ce qu'aurait produit un impôt régulier. Dupont de Nemours déclara à l'Assemblée constituante, dans la séance du 23 octobre 1789, que si le clergé au lieu du don gratuit, avait payé à l'État des contributions régulières, non sur le pied du tiers, mais seulement sur le pied de la noblesse, le trésor public aurait bénéficié, depuis 1600, d'une somme de deux milliards sept cent cinquante millions. Aux états de 1614, l'orateur du clergé, qui n'était autre que Richelieu, s'exprime en ces termes sur les exemptions dues à son ordre : « Quant aux vexations que quelques-uns des nôtres ont reçues par les recherches du sel et les impôts de la taille, auxquels on a voulu les assujettir indirectement à raison des biens roturiers qu'ils possèdent, n'est-ce pas une honte d'exiger des personnes consacrées au vrai Dieu ce que les païens n'ont jamais désiré de ceux qui étaient dédiés au service de leurs idoles? Les constitutions des empereurs et des conciles sont expresses pour nos exemptions. On a toujours reconnu par le passé que *le vrai tribut qu'on doit tirer des ecclésiastiques est la prière.*» (Coll. Michaud, 2e série, t. VII, p. 86 sq.) Personne n'ignore que le clergé possédait, en biens de mainmorte, une grande partie de la France, et qu'il tirait encore, de la dîme et de ses autres revenus, des sommes immenses. Treilhard (dans la séance du 18 décembre 1789) évalua les biens de mainmorte à la somme de quatre milliards; et, de son côté, le comité estimait à cent trente-trois millions le revenu de la dîme. Mettons que de ces cent trente-trois millions, quarante à peu près fussent absorbés par les collecteurs; que Treilhard se soit trompé d'un milliard dans l'appréciation des biens de mainmorte; défalquons un certain nombre d'édifices improductifs, et ne comptons le rendement des terres qu'à deux et demi : les revenus du clergé, dans ce temps où l'argent avait plus de valeur qu'aujourd'hui, ne pouvaient pas être inférieurs à une somme annuelle de cent quatre-vingts millions. Cette fortune était très-inégalement répartie. Tandis que les curés à portions congrues ne touchaient que cinq cents francs, beaucoup d'évêchés valaient trois ou quatre cent mille livres de rente. Pour ne citer qu'un exemple, à la mort de M. de Beaumont, en 1781, il fut constaté que l'archevêché de Paris rapportait un revenu de sept cent mille livres. Sous Louis XIV, le clergé s'étant plaint des agents du domaine, le roi, par une déclaration du 29 décembre 1674, ordonna à tous les bénéficiers de fournir un état détaillé de leurs bénéfices. Il ne fut pas obéi. Le clergé obtint des délais jus-

Exempts d'impôts, les nobles conservèrent le droit de percevoir des redevances et d'exiger des corvées, non pas, il est vrai, avec la même exagération et la même dûreté qu'autrefois; le roi se fit sa part et sa large part dans la substance du contribuable; mais il laissa au noble les droits utiles dont la légalité était constatée, et qui continuèrent à être considérés comme faisant partie de sa propriété. Parmi ces droits utiles, outre les redevances et les corvées, il faut compter surtout le droit de chasse, exclusivement réservé au noble, et qui s'exerçait même sur les terres du vassal, le droit de garenne, les droits de banalités, de lods et ventes, de péage et d'aubaine, le droit de banvin. Il y avait aussi des droits ridicules, comme cette neige qu'une abbesse devait recevoir de ses vassaux au mois d'avril, et des droits particuliers, comme le ban d'août, attaché à l'archevêché de Lyon, et qui causa une émeute en 1786. Tous ces droits subsistèrent jusqu'à la Révolution. S'il y eut un moment, sous l'administration de Turgot, où les droits féodaux les plus oppressifs parurent sérieusement menacés, l'opposition immédiate du parlement, qui affecta de les défendre au nom du principe de la propriété[1], leur donna une consécration nouvelle, et Louis XVI,

qu'au 20 novembre 1725, où une nouvelle ordonnance fut rendue sous le ministère du duc de Bourbon. Le clergé résista encore, obtint une surséance de cinq années, la fit renouveler, et de surséance en surséance, gagna l'année 1785. Sous le ministère de Calonne, le 2 septembre 1786, parut un arrêt du conseil qui donnait raison aux prétentions du clergé, tout en annonçant que la matière était mise à l'étude, et que le roi aviserait. Le contrôleur général renonça à exiger les vingtièmes pour les biens du clergé, mais il donna ordre de les porter sur les rôles, « pour mémoire, » afin de savoir à quel chiffre ils se seraient élevés. Le clergé se plaignit hautement de cette prétention dans ses remontrances du 15 juin 1788. « On affecte, dit-il, de confondre les biens ecclésiastiques avec les biens laïques. » On arriva ainsi à la Révolution, et au mois de novembre 1789, où tous les biens de l'Église furent mis par une loi à la disposition de la nation.

1. Séance du parlement du 23 février 1776. Le 12 mars, dans un lit de justice tenu à Versailles pour l'enregistrement de l'édit qui

qui, en 1779, avait donné le premier exemple de l'abolition des droits féodaux en y renonçant dans ses propres domaines, était si loin de contester la légitimité des droits qu'il abandonnait, qu'il répéta dans le préambule de l'édit, et plusieurs fois plus tard, que, si ces droits étaient onéreux, ils étaient justes; qu'on pouvait demander une renonciation aux seigneurs, mais non l'exiger; que, gardien de la propriété de ses sujets, si les réclamations des vassaux prenaient le caractère d'une spoliation légale, il ne souffrirait pas « qu'on portât la moindre atteinte aux droits féodaux de sa noblesse[1]. » L'avocat général Séguier disait en plein parlement, le 22 février 1766, que les droits féodaux font « partie intégrante de la propriété ; » et le 8 mai 1788, le roi lui-même mettait les justices seigneuriales au nombre des propriétés auxquelles il ne lui était pas permis de porter atteinte[2]. Cette assimilation des droits féodaux et du droit de propriété était devenue, vers 1789, le mot d'ordre du parti de la cour. Le seul ministre qui comprît et appelât la Révolution, subissait sur ce point capital les préjugés de ceux qui l'entouraient[3]. La même année qui avait vu abolir la corvée et les ju-

abolissait la corvée et la remplaçait par un impôt sur toutes les classes, le premier président prononça ces étranges paroles : «Cet édit donne une nouvelle atteinte à la *franchise naturelle* de la noblesse et du clergé. » Le prince de Conti disait qu'il ne fallait pas supprimer la corvée, de peur d'introduire la confusion dans les États. C'est le même prince qui, à la veille de la Révolution, dans l'assemblée des notables de 1788, fit cette demande : « Que tous les nouveaux systèmes soient proscrits à jamais, et que les formes anciennes soient maintenues dans leur intégrité. »

1. Déclaration du roi, du 23 juin 1789.

2. « Nous n'avons pas oublié que les justices seigneuriales font partie du droit des fiefs; et la protection que nous devons à toutes les propriétés de nos sujets écartera toujours de nos conseils l'intention d'y porter atteinte. »

3. « Il n'entrera jamais dans l'esprit du tiers état de chercher à diminuer les prérogatives seigneuriales ou honorifiques qui distinguent les deux premiers ordres dans leurs propriétés ou dans leurs

randes en vit aussi le rétablissement. Les jurandes ne furent abolies que par la constituante; la corvée fut remplacée en 1786 par une prestation en argent, imposée aux seuls roturiers[1]. Un grand nombre de seigneurs conservèrent, jusqu'au dernier jour, les droits de haute, basse moyenne justice. Il est vrai que la haute justice ne s'exerçait plus sans appel, et que les juges seigneuriaux furent soumis de plus en plus à la surveillance et à l'autorité des magistrats royaux. Enfin, la plupart des dignités ecclésiastiques, toutes les charges de la cour, les grades dans les corps privilégiés, le gouvernement des provinces, places de grande représentation et de grand profit sans autorité, furent réservés à la noblesse. Même devant la justice, le noble et le roturier étaient inégaux; ils n'avaient ni les mêmes juges, ni les mêmes supplices. On décapitait le noble; on pendait le vilain, supplice infamant. Quand, au dernier jour de l'ancienne monarchie, Louis XVI convoqua les états généraux qui furent l'Assemblée nationale, tous les nobles furent électeurs; les roturiers n'élurent que par députés. On songea même un instant dans quelques coteries à demander pour tous les

personnes. » (Necker, Rapport au roi sur le doublement du tiers, 27 décembre 1788.) — « Sont nommément exceptées des affaires qui pourront être traitées en commun, celles qui regardent les droits antiques et constitutionnels des trois ordres.... les propriétés féodales et seigneuriales, les droits utiles et les prérogatives honorifiques des deux premiers ordres. » (Art. 8 des déclarations du roi, 23 juin 1789.) — « Toutes les propriétés sans exception seront constamment respectées, et Sa Majesté comprend expressément sous le nom de propriétés, les dîmes, cens, rentes, droits et devoirs féodaux et seigneuriaux, et généralement tous les droits et prérogatives utiles ou honorifiques attachés aux terres ou aux fiefs, ou appartenant aux personnes. » (*Ibid.*, art. 12.) — Louis XVI disait, dans une lettre confidentielle adressée à l'archevêque d'Arles, en parlant de la nuit du 4 août : « Le sacrifice est beau; mais je ne consentirai jamais à dépouiller mon clergé, ma noblesse. Je ne donnerai point ma sanction à des décrets qui les dépouilleraient. »

1. D'après le plan de Turgot, la prestation devait être assignée sur les vingtièmes, et par conséquent payée par tout le monde.

nobles possédant fief le droit d'entrer et de siéger aux états. Dans les corporations d'artisans, il y eut un électeur pour cent membres présents; dans les corporations de professions libérales, deux électeurs pour cent membres; les roturiers qui n'appartenaient à aucune corporation, furent assimilés aux corporations libérales, par la grâce de leur oisiveté, de leur inutilité. A tous ces signes, il est impossible de ne pas reconnaître le privilége dans sa force. En dehors de la noblesse, tous les corps organisés conservèrent également de leurs règlements et de leurs usages ce qui les séparait entre eux, et ne perdirent que ce qui les fortifiait contre l'action du pouvoir central. On a pu dire justement que le pouvoir royal avait laissé subsister la société féodale, en se contentant de régner sur elle [1].

Quand une organisation sociale survit à la politique dont elle est le produit, une révolution est inévitable. Comment y aurait-il association solide entre deux éléments dont l'un est la négation de l'autre? La féodalité en elle-même et quand elle réunissait le pouvoir politique aux priviléges sociaux, était déjà un contre-sens [2],

1. « Elle était demeurée la plus grande de toutes nos institutions civiles, dit M. de Tocqueville, en cessant d'être une institution politique. » (*L'Ancien régime et la Révolution*, liv. II, chap. I.)

2. On connaît trop l'absurdité de certains priviléges féodaux pour qu'il soit nécessaire d'en citer des exemples. Nous n'apporterons que celui-ci, qui est doublement caractéristique. On lit dans le *Journal de Barbier*, février 1722 : « Le marquis de Chastellux a un beau droit dans l'église d'Auxerre; il a une prébende, et il a droit de venir à l'office en surplis et en épée, avec un chapeau de plumes sur sa tête, botté et éperonné, deux chiens qu'il tient en laisse d'une main, et un oiseau de proie sur l'autre. Et à la stalle où est sa place, il y a un anneau pour attacher la laisse des chiens, et quelque chose pour poser l'oiseau. » Il est curieux de voir exercer un pareil droit au XVIIIe siècle, et d'entendre des publicistes sérieux soutenir que si ce beau droit est attaqué, le principe de la propriété est en péril. A l'assemblée des notables de 1787, le comte de Chastellux, « premier chanoine héréditaire de l'église d'Auxerre, » figura comme élu général des états de Bourgogne.

Cependant dans ce monde mal organisé, le noble donnait quelque chose en échange de tous les biens, de tout le pouvoir et de tous les honneurs qui lui étaient prodigués. Il gouvernait ses vassaux, il les défendait ; le semblant de justice qui régnait entre eux émanait de lui ; quand un seigneur voisin venait avec ses archers pour mettre le village à feu et à sang, les serfs trouvaient un abri et des vivres dans le château. Mais, après Richelieu, les fossés furent comblés, les tours rasées, les guerres intérieures cessèrent, la paix régna. Le noble ne fut plus, sur sa propre terre, qu'un premier habitant. Si le paysan eut besoin d'être protégé par un soldat, ce soldat fut envoyé par le roi. S'il fallut vider un différend ou punir un crime, la justice royale prit la place du seigneur. C'est le roi qui fit ouvrir les routes, qui bâtit les hospices, qui fit la police des villes. Les seigneurs n'eurent plus qu'à chasser et à mener joyeuse vie, ou à partir pour la cour où ils achetaient des plaisirs exorbitants au prix de leur liberté et de leur dignité. Qu'étaient-ils donc désormais, ces nobles, dans la ruche commune? des oisifs, des inutiles, des parasites. Ils n'étaient pas seulement des oisifs, ils étaient l'oisiveté érigée en droit et en honneur[1]. Le peuple labourait la terre, le peuple élevait les

1. Il est étrange, mais il est vrai qu'il reste encore quelque chose de ce préjugé dans nos mœurs modernes. On se souvient d'une époque où un grand corps politique exigeait qu'un médecin célèbre renonçât à sa clientèle avant de recevoir le titre de pair de France. Quelquefois on daigne consentir à travailler, mais à condition de ne tirer aucun profit matériel de son travail. Ou bien, on établit des distinctions entre les travaux de diverses sortes. On veut bien être avocat ou médecin, mais si la clientèle ne vient pas, on mourra de faim plutôt que de prendre simplement un mètre à la main, et d'humilier la dignité de ses diplômes en mesurant des étoffes. A plus forte raison méprise-t-on le travail manuel. Dans beaucoup de familles, même de très-petite bourgeoisie, les femmes croiraient se dégrader si elles tenaient un commerce, ou contribuaient directement par leur travail à alléger les charges communes. Ainsi l'ancien préjugé de nos pères : *vivre noblement*, n'est pas aussi complète-

maisons, creusait les canaux, fabriquait les étoffes et les outils; le peuple cultivait les sciences, les lettres, rendait la justice. Cependant ces ouvriers, ces laborieux payaient seuls la dîme; ils payaient seuls la taille réelle et personnelle; ils payaient avec les nobles, mais sous des conditions plus dures, les aides, les gabelles, la capitation, les deux et trois vingtièmes, les quatre sous pour livre; ils donnaient, suivant les temps et les lieux, le tiers, la moitié, les deux tiers de leurs bénéfices; ils fournissaient seuls l'impôt du sang, car la milice ne se recrutait que parmi eux, et encore le plus souvent à l'exclusion de la haute bourgeoisie[1]; ils ne comparaissaient devant leur roi qu'à

ment extirpé qu'on le croirait à première vue; et nous avons encore des bourgeois gentilshommes qui rougissent de leurs boutiques dès qu'ils se sont élevés à la dignité de propriétaires. Quand la raison humaine a été faussée sur un point pendant des siècles, il ne faut pas s'étonner qu'elle ait de la peine à se redresser. En 1781, l'Académie de Madrid mit au concours cette question : « Prouver que l'exercice des industries utiles n'a rien de déshonorant! »

1. Plusieurs villes étaient exemptées du tirage pour la milice. Ce privilége fut aboli le 30 octobre 1742, sous le ministère du cardinal Fleury. Une ordonnance générale rendue le 13 février de l'année suivante soumit à la milice les six corps de marchands; toutefois, ceux qui payaient cent livres de capitation, exemptaient leurs enfants et un apprenti; ceux qui payaient cinquante livres, exemptaient l'aîné de leurs enfants; il n'y avait plus d'exemptions au-dessous de cinquante livres. Les libraires, les imprimeurs et les marchands de vin étaient assimilés pour la milice aux marchands des six corps. Jusqu'à cette ordonnance, la milice se recrutait exclusivement parmi les petits marchands (étrangers aux six corps), les artisans, les ouvriers, garçons de bureau, cochers de place, etc., et parmi les habitants des campagnes. Les titulaires d'un office public, les avocats au parlement et au conseil inscrits sur le tableau et leurs enfants, les greffiers, deux clercs de notaire ou de procureur par étude, demeurèrent exempts. L'exemption ne s'étendait pas aux enfants des avocats non inscrits sur le tableau. Voltaire s'en plaint dans une lettre du 20 mai 1766 : « Pourquoi, dit-il, ne pas faire tirer les capucins à la milice (il n'était pas encore père temporel), au lieu des enfants des avocats? » L'ordonnance de 1742 disposait en outre que tous les gens sans aveu, profession ou domicile fixe, comme domestiques hors de condition, ouvriers sans maîtres et vagabonds, seraient miliciens de droit.

genoux et découverts; ils prenaient la dernière place à l'église, dans les salons et jusque dans la rue; toutes les grandes charges, les emplois, les grades leur étaient refusés; sous Louis XVI même, un roturier en versant son sang, ne pouvait s'élever au-dessus du grade de bas officier; une ordonnance du 22 mai 1781 décida que tout sujet proposé pour le grade de sous-lieutenant devrait faire preuve de quatre générations de noblesse paternelle, à moins qu'il ne fût fils de chevalier de Saint-Louis; et je ne compte pas les dénis de justice, les arrêts de *committimus* qui soustrayaient les nobles à la justice ordinaire; la faculté qu'avait le pouvoir d'*appointer* les causes, c'est-à-dire de les faire juger sur rapport, les attributions de juges différentes au criminel selon la qualité des accusés; ni les pensions, ni les sinécures lucratives, ni les lettres de cachet, ni les insolences permises, applaudies; ni Voltaire impunément bâtonné par un croquant qui avait sur lui le ridicule avantage d'une naissance illustre: n'était-ce pas une société raisonnablement organisée, et le bon sens, la philosophie étaient-ils bien venus à demander que ces priviléges meurtriers ou burlesques fussent enfin remplacés par l'éternelle justice[1]?

1. C'est un triste spectacle que celui des cahiers de la noblesse aux anciens états généraux. Aux états de 1483 (sous la régence d'Anne de Baujeu), la noblesse supplie le roi « de ne pas convoquer le ban et l'arrière-ban hors du cas de nécessité absolue..., de faire cesser les obstacles qu'elle éprouve dans la jouissance de son droit de chasse..., de n'accorder les places de gouverneurs, sénéchaux et baillis qu'aux gentilshommes les plus accrédités dans les provinces, et non à des étrangers qui ne tiennent à la France que par des intérêts pécuniaires. »

Voici qui est encore plus tristement significatif; c'est la *requête présentée au roi par la noblesse de l'assemblée des notables* le 10 février 1627.

« Article 1. Votre Majesté est très-humblement suppliée de souffrir à l'avenir que les gouvernements, charges nobles de votre maison et les militaires, ne soient vénales ni rendues héréditaires par survivance ni tenues par autres que par les nobles.

« Art. 2. Et comme les nobles tiennent un rang honorable dans l'État, étant doués des qualités nécessaires, ils semblent mériter la

2. Du pouvoir royal en France à l'époque qui a précédé la Révolution.

Si telle était la société féodale, et telle la contradiction de cette société avec le nouvel ordre politique établi sur elle depuis plusieurs siècles, cet ordre politique lui-même était-il régulier, concordant dans toutes ses parties, bien approprié à son but? Tant s'en faut. C'était un autre ordre de priviléges, mais c'était encore une montagne de priviléges : du droit naturel, il n'en fallait pas parler. S'il se montrait par intervalles dans les faits, on doit en faire honneur à la nature humaine, qui brise quelquefois les formes factices sous lesquelles la société la déguise, et à la religion chrétienne; mais les lois politiques, les usages politiques, les pouvoirs politiques, tout reposait uniquement sur l'inégalité et le privilége. Ce n'était d'ailleurs de tous côtés que chaos et contradictions de toutes sortes.

D'abord, la France était une monarchie ; mais était-ce une monarchie absolue, ou une monarchie tempérée par

préférence aux charges les plus élevées en l'église et en la justice. Afin de les convier à s'en rendre capables, il plaira à Votre Majesté de les préférer à tous bénéfices, et ordonner que le tiers des canonicats et prébendes tant aux églises cathédrales que collégiales du royaume, sera affecté aux personnes de noble extraction, etc.

« Art. 3. Et pour à l'égard des monastères des religieuses, il plaira à Votre Majesté ne pourvoir aux abbayes, prieurés et places des religieuses, que des filles de noble extraction pour les monastères de fondation royale, et sans argent.

« Art. 4. Que la quatrième partie de tous les régiments et compagnies de cavalerie entretenus en temps de paix, sera remplie de gentilshommes, ou rétablir les compagnies de gendarmes selon les anciennes ordonnances.

« Art. 5. Et d'autant que votre royaume, Sire, est aujourd'hui rempli d'un nombre infini de colléges, lesquels, au dommage de l'État, soustraient au public une infinité de gens qui abandonnent les arts, le commerce, le labourage et la guerre, tournent à charge

des lois constitutionnelles? C'est ce dont on n'était nullement d'accord.

Le roi avait été tour à tour un chef barbare, un empereur romain, un souverain féodal. Revenu, après les révolutions du XIVe siècle aux traditions de la royauté

au public, et qui, pour avoir passé leur jeunesse dans l'oisiveté des lettres, deviennent pour la plupart incapables de servir; Votre Majesté est suppliée de retrancher le nombre excessif desdits colléges, et au lieu d'iceux avoir agréable d'ordonner et faire établir en chaque archevêché ou province des colléges militaires pour l'institution de la jeune noblesse.

« Art. 6. Il plaira aussi à Votre Majesté d'établir quelque nombre de gentilshommes des plus savants et mieux nourris dans les affaires pour avoir entrée et voix délibérative dans vos parlements, rang et séance, selon qu'il plaira à Votre Majesté l'ordonner.

« Art. 7. Que le tiers de vos conseils des finances, de direction et des parties, sera composé de noblesse.

« Art. 8. Il plaira aussi à Votre Majesté instituer un ordre nouveau pour la pauvre noblesse, sous le nom et titre de Saint-Louis, qui consiste en chevaleries et commanderies, dont la plus basse soit de cinq cents livres et la plus haute de six mille livres à prendre sur les bénéfices vacants à proportion du revenu, etc.

« Art. 9. Que les chevaux et armes des gentilshommes et capitaine des régiments entretenus ne pourront être saisis, si ce n'est par les marchands mêmes, ou autres qui en auraient fait la vente.

« Art. 10. Et pareillement que l'ordonnance des quatre mois qui se trouve universellement trop rigoureuse n'aura point lieu contre les nobles d'extraction et capitaines entretenus.

« Art. 11. Qu'en cas de crimes, les exécutions des condamnations à mort ordonnées contre les gentilshommes de nom et armes seront sursises pendant quinze jours, pour éviter les précipitations procédantes des haines et passions d'aucun juge à l'endroit des criminels, au préjudice de Votre Majesté, bien et honneur de la noblesse, hormis les crimes exceptés.

« Art. 12. Que conformément aux anciennes ordonnances, aucun roturier ne pourra acquérir fief ou terre noble sur peine de nullité des contrats, sans permission de Sa Majesté.

« Art. 13. Que les gentilshommes pourront avoir part et entrée au commerce, sans déchoir de leurs priviléges.

« Art. 14. Et afin de convier un chacun à embrasser avec plus de courage la condition de soldat, Votre Majesté est suppliée de faire bien et paisiblement jouir tous les gentilshommes, capitaines et soldats estropiés, des maladreries, hôpitaux, oblats et autres concessions qui leur ont été faites, etc. »

romaine, il était à la fois le représentant de la nation, comme les anciens empereurs, à qui cette fiction redoutable conférait la dictature absolue, et le propriétaire de la couronne en vertu des doctrines féodales. La noblesse dépouillée de son pouvoir, quoique confirmée et augmentée dans ses priviléges, s'attacha tant qu'elle put aux lois et aux traditions germaniques[1], et ne cessa de revendiquer ses droits fondés sur la conquête[2]; revendication de plus en plus timide, à mesure que le pouvoir royal prenait de la stabilité, et que l'importance du tiers grandissait. Louis XIII eut encore besoin d'une armée contre les prétentions des seigneurs, Louis XIV les renvoya au bourreau, le régent les renferma, en riant, à la Bastille. Quant au peuple, il naquit à la liberté communale au XII[e] siècle, à la liberté politique au XIV[e]. Il eut dès le XIV[e] siècle une aspiration ardente vers le droit (Marcel et Robert Le Coq), une explosion de haine et de vengeance contre le privilége (la Jacquerie). Ramené violemment en arrière, il conserva pourtant de cette puissante période de son histoire comme un rêve de liberté, et la prétention de compter comme corps politique dans l'État. De là trois doctrines contraires : l'absolutisme, doctrine du roi[3]; l'aristocratie dominante, doctrine des nobles[4]; la monarchie constitutionnelle, doctrine du tiers[5].

1. Cf. M. Édouard Laboulaye, *Recherches sur la condition civile et politique des femmes depuis les Romains jusqu'à nous.*

2. Cf. M. Poirson, *Histoire du règne d'Henri IV*, t. I, p. 301.

3. « La royauté, engagée sans retour dans la voie des traditions de Rome impériale, secondant l'esprit de civilisation et contraire à l'esprit de liberté, novatrice avec lenteur et avec la jalousie de pourvoir à tout par elle-même.» (Augustin Thierry, *le Tiers état*, t. I, p. 59.)

4. « La noblesse gardant et cultivant l'héritage des mœurs germaines adoucies par le christianisme, opposant au dogme de la monarchie absolue celui de la souveraineté seigneuriale, nourrie d'orgueil et d'honneur, s'imposant le devoir du courage, et croyant qu'à elle seule appartiennent les droits politiques. » (*Id.*, *ib.*, p. 60.)

5. Voy. particulièrement, outre les actes de 1356, le *Journal des états généraux tenus à Tours* en 1484, p. 146, 148 et 150.

Dans ce conflit d'opinions opposées, quelques institutions paraîtraient solidement établies, si chacun des trois partis ne les avait expliquées d'une façon contradictoire. Ainsi nul ne contestait la loi de l'hérédité de la couronne, ni la toute-puissance administrative et militaire du roi, ni la distinction de la nation en trois ordres, ni les droits des états généraux et spécialement celui de voter les subsides, ni même le double droit conféré aux parlements de rendre la justice, et de vérifier et enregistrer les lois. Mais ces institutions que ne consacraient aucune charte, fondées seulement sur des traditions vagues, incertaines, diversement interprétées, laissaient le peuple comme la noblesse dépourvu de tout moyen de résistance légale. De sorte que le roi ne dépendait en rien de la constitution; ou plutôt la constitution n'existait qu'à l'état de théorie, dont le plus fort n'était jamais en peine de se débarrasser.

Les rois (*ab Jove principium*) se proclamaient absolus, surtout depuis Richelieu et Louis XIV, et agissaient presque constamment comme tels. Ils ne reculaient que devant les faits; leur droit n'avait d'autres limites que celles de leur pouvoir. Je me trompe: il en avait une autre chez plusieurs de nos rois, dans leur sentiment de la justice et dans leur attachement à la patrie; mais il s'agit de l'institution et non des hommes; du caractère de la royauté, et non de la conduite des rois. Les rois de France étaient, de l'aveu de tous, législateurs, chefs souverains de l'administration, de l'armée et de la justice. « Si veut le roi, si veut la loi » était une maxime consacrée dans les écoles et au palais. Ils établissaient des impôts par ordonnance, sans se soucier des états généraux et de l'enregistrement[1]; beaucoup d'impôts, et par

1. Le roi n'était pas seul à lever des contributions irrégulières. Les gouverneurs de province en faisaient autant à leur profit. Lorsque Sully, en 1598, mit un terme à cet abus, le duc d'Épernon réclama

exemple, les impôts connus sous le nom d'accessoires des tailles, et le droit de joyeux avénement, auquel Louis XVI renonça, ne furent jamais enregistrés. Ils créaient ou supprimaient des dignités et des offices, opération fiscale triplement onéreuse parce qu'elle augmentait les dettes du trésor, diminuait ses recettes, et retirait l'argent du commerce et de l'agriculture: Pontchartrain, au dire des courtisans, avait fourni pendant huit ans cent cinquante millions par an avec du parchemin et de la cire[1]. Ils disposaient, sans forme de procès, de la liberté et même de la vie de leurs sujets, arrêtaient des procédures commencées, faisaient sortir de la conciergerie, par lettre de cachet, des prisonniers contre lesquels le parlement avait commencé une instruction[2], changeaient les juges, nommaient des commissaires de jugement pour être plus sûrs de l'arrêt. Sous Louis XIV, l'intendant de Picardie Courtin, ayant refusé de juger Fargues pour des faits antérieurs à l'amnistie de 1659, on le remplaça par Machault qui accepta la place et la condition ; et Fargues fut pendu. Les rois régnaient sur les consciences : ne pas

avec tant d'aigreur qu'ils faillirent en venir aux mains. Le roi écrivit de Fontainebleau au duc de Sully qu'au besoin il lui servirait de second.

En 1781, Necker réfuta dans le préambule de son compte rendu « cette prétention inconstitutionnelle que l'augmentation des impôts est soumise à la puissance du roi ; » mais pour qu'un ministre libéral fût réduit à réfuter cette doctrine, à la veille même de la Révolution, il fallait que la constitution, si elle donnait raison à Necker, fût bien mal connue et bien mal appliquée. On peut voir par les remontrances de la Cour des aides, du 9 juillet 1768, qu'entre autres manœuvres pour échapper à l'enregistrement, on avait recours à des changements de noms, et que l'augmentation des tailles passait sous le titre de *droits accessoires*. La taxe pour le logement des gens de guerre était fixée arbitrairement, et n'avait été établie par aucune ordonnance enregistrée.

1. « En imaginant des charges, et faisant des marottes, » dit l'abbé de Choisy. (*Mémoires de Choisy*, coll. Michaud, 3e série, t. VI, p. 603.)

2. Affaire de Pomereu, 1716.

admettre la souveraineté spirituelle du pape était un crime puni suivant les temps par la mort, les galères ou l'exil. Ils régnaient sur l'état des citoyens par les lettres d'anoblissement, par les collations de titres, par la dispensation des honneurs, dont ils étaient la source incontestée. Ils régnaient sur les fortunes par la confiscation, par l'impôt arbitraire, et par la pérennité des revendications fiscales. Ils usaient, en un mot, de la nation comme un propriétaire de sa chose, et disaient fièrement qu'ils n'étaient responsables de leur conduite que devant Dieu[1].

C'est ainsi que Henri IV, pour ne pas remonter plus haut, déclarait en plein parlement que sa volonté devait servir de raison[2]. Il se croyait « au-dessus des lois, » et c'est ce que reconnaissait expressément le premier président Achille de Harlay en lui portant les remontrances du parlement sur le rétablissement des jésuites[3]. Louis XIII, ou pour mieux dire Richelieu, ne souffrait guère, à ce qu'il semble, que sa volonté fût discutée. Il ne croyait pas que le gouvernement fût possible si l'on ne trouvait moyen d'échapper « aux épines des compagnies qui font difficulté de tout[4]. » Louis XIV poussait si

1. « Quant aux institutions, la royauté, dans sa *prérogative sans limites*, les recouvre et les embrasse toutes, hors une seule, les états généraux, dont le pouvoir mal défini, ombre de la souveraineté nationale, apparaît *dans les temps de crise.* » (Aug. Thierry, *le Tiers état*, p. 6.)

2. La Cour des comptes de Nantes ayant fait difficulté d'enregistrer le traité conclu avec le duc de Mercœur, Henri IV écrivit : « La Cour s'est tant oubliée que d'avoir pensé que j'envoyois mes articles secrets vers mon cousin le duc de Mercœur pour en avoir avis, et les mettre en délibération. En telles affaires, je ne communique mon pouvoir à personne : à moi seul appartient, en mon royaume, d'accorder, traiter, faire guerre ou faire paix, ainsi qu'il me plaira. Ç'a été une grande témérité aux officiers de madite chambre de penser diminuer un iota de ce que j'ai accordé. » (*Lettres missives*, t. IV, p. 970.)

3. En 1604. Voy. de Thou, liv. CXXXII. Éd. de 1734, t. XIV, p. 309.

4. Montesquieu (un parlementaire) dit en rapportant ce passage

loin l'ivresse du souverain pouvoir qu'il appelait publiquement au trône ses enfants doublement adultérins, montrant ainsi qu'il se prenait pour la loi vivante, *legem animatam*, et que les lois mêmes de la nature devaient fléchir devant lui. « La volonté de Dieu, dit-il dans ses Mémoires, est que quiconque est né sujet obéisse sans discernement[1]. » Il était plein de mépris pour « ces corps formés de tant de têtes, » comme il appelait avec dédain les parlements[2]; et il regardait comme la dernière calamité où « un homme de notre rang » pût être réduit, « l'assujettissement qui met le souverain dans la nécessité de prendre la loi de ses peuples[3]. » Louis XV ayant prononcé ces dures paroles : « C'est à moi seul qu'appartient le pouvoir législatif, sans dépendance et sans partage[4]; » le parlement reconnut humblement, dans les remontrances qu'il présenta quelques jours après, que cette omnipotence du roi était la vraie doctrine constitutionnelle, et que le roi n'était comptable qu'à Dieu seul de l'exercice du pouvoir suprême. Même le dernier roi de France Louis XVI, malgré ses intentions incontestablement bienfaisantes et son réel amour pour le peuple, répéta plus d'une fois qu'il ne devait compte qu'à Dieu de l'exercice de son pouvoir; qu'il avait reçu de ses ancêtres la plénitude de la puissance royale, et qu'il devait en remettre le dépôt intact à ses descendants[5]. « Mon peuple ne fait qu'un avec moi, disait-il[6];

du *Testament politique :* « Quand cet homme n'auroit pas eu le despotisme dans le cœur, il l'auroit eu dans la tête. » (*Esprit des Lois*, liv. V, chap. x, édit. Lahure, t. I, p. 49.)

1. *Mémoires de Louis XIV*, t. II, p. 336.
2. *Ibid.*, p. 201.
3. *Ibid.*, p. 26.
4. Le 3 mars 1766.
5. Discours du garde des sceaux (Lamoignon) à la séance du roi au parlement, le 19 novembre 1787.
6. Réponse du roi aux députés du parlement de Besançon, le 10 janvier 1783.

ses droits et ses intérêts sont les miens; c'est dans ma main seule qu'ils reposent, et j'en suis le gardien suprême. Vos arrêts et vos arrêtés ne doivent jamais vous faire des titres pour défendre ce que j'ai ordonné, ou pour ordonner rien de contraire à mes volontés. » Et comme le parlement de Paris essayait de soutenir que le roi, quand il venait au parlement, devait se soumettre à la majorité, le roi, triomphant de la multiplicité de ces cours suprêmes qui toutes avaient le même droit d'enregistrement, répondit qu'on voulait réduire la monarchie à n'être plus qu'une aristocratie de magistrats[1], et le législateur à avoir autant de volontés qu'il y aurait de délibérations différentes dans les parlements. « Je dois garantir la nation d'un pareil malheur, ajoutait-il. De combien de lois utiles la France n'est-elle pas redevable à l'autorité de ses rois, qui les ont fait enregistrer non-seulement sans égard à la pluralité des suffrages, mais contre cette pluralité même, et malgré la résistance des parlements ! »

En effet, si le roi n'était pas le législateur unique, si le parlement était, comme il le prétendait, le conseil nécessaire du pouvoir royal[2], si la nécessité de l'enregistrement lui conférait un droit de veto, il n'y avait pas de roi de France qui ne violât la constitution plusieurs fois dans son règne, et qui ne méritât d'être traité comme un usurpateur ou un rebelle. Tantôt le roi recourait aux lits de justice, simple formalité qui anéantissait le parlement et le réduisait à l'obéissance passive, tantôt il transférait le parlement de Paris à Troyes, celui de Bordeaux à Libourne; tantôt il supprimait d'un seul coup deux chambres des requêtes; il ôtait et il rendait le droit de remontrances, disposant ainsi de la constitution comme de tout le reste, au cas qu'il y eût une constitution. Il

1. Réponse au parlement de Paris, le 17 avril 1788.
2. Remontrances du 11 avril 1788.

effaçait sur les registres les arrêts contraires à ses volontés, ce qui était, au dire de Louis XVI, épurer ces registres plutôt que les altérer[1]; il rendait obligatoires des lois enregistrées seulement à la Cour des comptes, ou dans un parlement intérimaire qui n'était au fond qu'une commission royale. Quand il allait jusqu'à punir les conseillers pour leurs votes ou pour leurs opinions exprimées sur les fleurs de lis, comme Henri II, qui fit arrêter deux conseillers en sa présence par son capitaine des gardes, comme Louis XVI, qui commanda à Vincent d'Agout « d'employer la violence[2] » pour arrêter Goislard et d'Espréménil dans la grand'chambre, le parlement protestait, mais il subissait; il criait au despotisme, mais le despotisme allait de l'avant. Ce n'est pas la force du parlement ou celle de la prétendue constitution qui a fait avorter la révolution de Maupeou en 1771, celle de Lamoignon en 1788. Le roi a cédé, parce que son caractère était faible et irrésolu ; parce que le pouvoir royal, absolu en droit, était précaire en fait. Le roi avait le droit de tout ordonner, et le peuple avait le pouvoir de tout refuser. La révolution de Maupeou n'aurait été qu'un jeu pour Louis XIV, s'il avait cru utile de la faire. C'est surtout l'incroyable détresse de ses finances qui mit Louis XVI à la merci des parlements. Le roi de France est mort de misère; mais il est mort absolu. Il l'était encore en 1789, le jour de l'ouverture des états généraux.

A cette doctrine de l'absolutisme constamment professée et pratiquée par les délégués directs de l'autorité royale dans les derniers siècles de la monarchie, on objecte que la loi même en vertu de laquelle le roi régnait, appelait au trône ses successeurs de mâle en mâle dans l'ordre de primogéniture; qu'il n'était pas au pouvoir du

1. Réponse du roi aux remontrances du 17 avril 1788.

2. Séance du parlement, du mardi 6 mai 1788. Tous les règnes fournissent de pareils exemples de violence.

roi d'intervertir cet ordre, ni surtout de donner la couronne à une femme; que Louis XIV voulant appeler éventuellement ses bâtards au trône après l'extinction de tous les princes du sang légitimes, ne crut pas pouvoir le faire sans le concours des pairs et du parlement; que malgré l'absolue puissance qu'il exerçait, l'expression la plus formelle de sa volonté pendant sa vie, et dans son testament après sa mort, ne put assurer la durée de cette légitimation; qu'aucun roi de France n'aurait pu supprimer l'ordre du clergé, celui de la noblesse, et décider, par une loi, que les états généraux ne seraient plus convoqués. Quoiqu'aucune loi écrite, aucune constitution ne consacrât ces établissements, tous les partis s'accordaient à les reconnaître comme la base fondamentale de la monarchie. Cela est vrai; mais comme il n'est pas moins vrai que les états généraux ne pouvaient être convoqués que par le roi, et que les parlements qui prétendaient, sans aucun titre, être des états généraux au petit pied[1], étaient fort loin d'être acceptés en cette qualité par la cour et par une partie notable de la nation, et manquaient d'ailleurs de tout moyen matériel de faire reconnaître leur autorité, supposé qu'elle fût légitime; que signifiait cette organisation tant vantée et tant invoquée, qui ne donnait à la nation aucun moyen légal de résistance, et la laissait sans cesse dans l'alternative de recourir à l'insurrection ou de subir le despotisme? En droit même,

1. C'est l'expression des états de Blois (1576-1577) : « Les édits doivent être vérifiés et comme contrôlés ès-cours de parlement, lesquelles, combien qu'elles ne soient qu'une forme des trois états raccourcie au petit pied, ont pouvoir de suspendre, modifier et refuser les édits. » (*Mémoires de Nevers*, t. I, p. 449.) Jamais la royauté ne reconnut pleinement ce droit réclamé pour les parlements par les états de Blois. Déjà la prétention des parlements avait été condamnée par l'article 2 de l'ordonnance de Moulins, rendue en 1566, sous le règne de Charles IX, par le chancelier de L'Hospital. Elle le fut encore par l'article 53 du code Michaut (1629), sous Richelieu, et par le titre I de l'ordonnance de 1667 (sous Colbert).

à part ces états généraux, contemporains de la royauté suivant la tradition, mais qui n'avaient de force effective que dans les circonstances critiques et quand le roi se sentait hors d'état de gouverner, le roi de France n'était-il pas roi de droit divin, ce qui suppose évidemment l'autorité absolue? On parlait vaguement d'acclamation par les pairs et d'élection par le peuple, vaines formules dont personne n'était dupe. Est-ce que quelqu'un en France prenait au sérieux la question adressée au peuple pendant le sacre du roi par l'évêque officiant : « Acceptez-vous ce prince pour votre roi? » Le clergé la fit supprimer au sacre de Louis XVI comme une comédie inutile, et il eut évidemment raison. Même l'onction des saintes huiles n'était que la consécration par l'Église d'une puissance qui résidait naturellement et invinciblement dans la personne royale. La Ligue avait vainement prétendu le contraire, et Henri IV encore huguenot, invoquant les droits de la conquête, répondit « que la seule loi fondamentale était la loi salique, loi sainte, immuable, établie comme par ordonnance divine. » Le roi était donc roi par privilége. Il semblait qu'il y eût un peuple pour que le roi pût exercer sa fonction, et jouir de sa dignité. Le duc de Saint-Simon raconte que le duc de Bourgogne eut un jour une idée hardie, terrible, qu'il ose à peine rappeler; et cette idée introduite par Fénelon dans la tête de l'héritier de la couronne, c'est qu'un roi est fait pour les sujets, et non les sujets pour lui[1]. Étrange conception en effet, qui semble mettre en balance l'intérêt de vingt millions de citoyens avec celui d'un homme que la naissance a sacré roi!

Il paraît évident en fait que le pouvoir royal existait seul sous l'ancien régime, que tous les autres pouvoirs

1. « Je n'ose achever un grand mot, un mot d'un prince pénétré: « Qu'un roi est fait pour les sujets et non les sujets pour lui. » (*Saint-Simon*, t. X, p. 113.)

émanaient de lui, et qu'en tout cas, ils ne pouvaient agir sur lui ou contre lui que quand il y consentait par faiblesse ou par impuissance[1]. Cette organisation de la société était déplorable. Le parlement exilé à Troyes par Louis XVI la jugeait en ces termes, dans son arrêté du 27 août 1787. « La monarchie française serait réduite à l'état de despotisme, s'il était vrai que des ministres qui abuseraient de l'autorité du roi pussent disposer des personnes par des lettres de cachet, des propriétés par des lits de justice, des affaires criminelles par des évocations et cassations, et suspendre le cours de la justice par des exils ou des translations arbitraires. » Tout ce que suppose le parlement par ces paroles était vrai, et le parlement le savait bien; la conclusion qu'il en tire était légitime. Mais le parlement ne voyait d'autre remède au mal que l'agrandissement de son autorité; triste remède pour de telles plaies. La révolution remplit toute cette fin du XVIII[e] siècle, comme, dans *le Tartufe* de Molière, Tartufe remplit les deux premiers actes de la comédie sans y paraître.

Cependant la doctrine du pouvoir absolu avait, même sous Louis XIV, deux sortes d'adversaires; d'abord les parlements, ensuite les théoriciens qui en appelaient aux états généraux, ou comme Saint-Simon, à la pairie. Il nous reste à examiner de plus près ces diverses prétentions; mais disons-le sur-le-champ : quelle que fût la

1. « La France est un état monarchique dans toute l'étendue de l'expression. Le roi y représente la nation entière, et chaque particulier n'y représente qu'un seul individu envers le roi. Par conséquent toute puissance, toute autorité résident dans les mains du roi, et il ne peut y en avoir d'autres dans le royaume que celles qu'il établit.... La nation ne fait pas corps en France. Mais elle réside tout entière dans la personne du roi, etc. » (Manuscrit d'un cours de droit public de la France, composé sous l'inspection de M. de Torcy, ministre du roi, pour l'instruction du duc de Bourgogne; citation faite par Lemontey, *OEuvres complètes*, in-8, 1829, t. V, p. 15, note 2.)

force qu'on essayât d'opposer au privilége royal, cette force reposait encore, non sur un droit, mais sur une exception, sur un privilége.

3. De l'opposition des parlements.

C'est un curieux spectacle que l'opposition des parlements. Sachons d'abord ce qu'étaient ces grands corps qui, à diverses époques tinrent la royauté en échec. Il y avait douze parlements en France[1], tous indépendants les uns des autres. A diverses reprises, et notamment en 1755, ils essayèrent d'établir entre eux une étroite solidarité, en se considérant comme les douze classes d'un parlement unique; mais cette union ne fut jamais qu'à l'état de prétention des parlementaires. Le grand parlement, le vrai, c'était celui de Paris. Il se composait, du temps de Louis XV, d'un premier président, de neuf présidents à mortier, de vingt et un présidents ordinaires, et d'environ deux cents conseillers, parmi lesquels trente conseillers clercs. Il faut y ajouter les gens du roi, c'est-à-dire un procureur général et trois avocats généraux. Il se divisait en huit chambres : la grand'chambre, où siégeaient le premier président et tous les présidents à mortier, la tournelle, qui n'était qu'une chambre de roulement, cinq chambres des enquêtes, qui furent réduites

1. Paris, établi en 1302, Toulouse en 1444, Grenoble en 1453, Bordeaux en 1462, Dijon en 1494, Aix en 1501, Rouen en 1515, Rennes en 1553, Pau en 1620, Metz en 1634, Besançon en 1676, Douai en 1686. Un treizième parlement fut érigé à Nancy en 1775. Le décret de la Constituante qui supprime les parlements est du 6 octobre 1790.

Les conseils supérieurs d'Alsace et de Roussillon avaient, comme corps judiciaires, la même autorité que les parlements. Le conseil supérieur d'Artois, qui jugeait certaines causes en dernier ressort, était néanmoins compris dans le ressort du parlement de Paris. Le parlement de Dombes, qui siégea à Lyon, puis à Trévoux, n'eut qu'une existence éphémère, et fut supprimé en 1775.

à trois, et ensuite à deux, et deux chambres des requêtes du palais, qui furent aussi réduites à une seule. Il fallait vingt-cinq ans de service dans les enquêtes pour monter régulièrement à la grand'chambre. Une charge de conseiller au parlement s'est vendue jusqu'à cent et cent cinquante mille francs; elle est descendue jusqu'à trente-cinq et quarante mille, dans les moments où le parlement était maltraité par la cour; mais en aucun temps elle n'a rapporté directement l'intérêt du prix qu'elle coûtait. La place de conseiller ne rapportait rien pendant près de vingt-cinq années; il fallait ensuite, pour gagner des épices, être nommé rapporteur par le président de sa chambre; et ces épices, sous Louis XV, ne montaient pas à huit mille livres pour un conseiller de grand'chambre, et à trois mille pour un conseiller des enquêtes. On achetait, en entrant au parlement, des honneurs, de la considération, et quelques exemptions ou priviléges. Il est vrai que, l'ambition et la cupidité s'infiltrant partout, les conseillers avaient des sources irrégulières de revenus dans les abbayes pour les clercs, dans les places de rapporteur de la cour ou de commissaires extraordinaires, dans certaines exactions auxquelles on soumettait les justiciables; et tout cela sans compter les chances d'avancement, les présidences, les charges de prévôt des marchands, de conseillers d'État, de maîtres des requêtes, de ministres même. Un assez grand nombre de conseillers passèrent sans intermédiaire de leur chambre au ministère ou au contrôle général. Toutes les charges de conseillers et de présidents étaient vénales; il fallait pour les acheter obtenir l'agrément du roi, qui était ainsi maître de la composition de la cour, et de l'avancement de ses membres. La juridiction du parlement était d'ailleurs considérable; il jugeait toutes les causes souverainement et sans appel dans toute l'étendue de son ressort; il avait le droit de mander à sa barre les officiers de police de l'ordre le plus élevé, et de leur notifier ses ordres. Les

princes du sang et les pairs de France faisaient nécessairement partie du parlement, qui, par leur présence, devenait cour des pairs, et pouvait juger jusqu'à des princes du sang royal. Enfin, quoique le parlement, dans son fond, ne fût qu'une cour de justice, il revendiquait deux prérogatives essentiellement politiques et limitatives des droits ou priviléges de la couronne, le droit de vérification ou d'enregistrement, et le droit de remontrance. Ni l'un ni l'autre de ces droits n'étaient contestés, excepté dans les moments de crise et de lutte entre le pouvoir parlementaire et le pouvoir royal. Toute loi nouvelle émanée du souverain était portée au parlement, qui en délibérait et entendait les observations des gens du roi. Après cette délibération, il ordonnait la transcription de la loi sur ses registres, avec ou sans réserves, ou il surséait, et chargeait son président, accompagné d'une députation de la cour, de se retirer devers le roi pour lui faire de très-humbles remontrances. Quelquefois les remontrances n'avaient pas pour occasion une nouvelle loi ; et le parlement intervenait directement dans les affaires publiques par ces harangues solennelles qui, sous le titre de doléances, contenaient une très-verte critique de la politique des ministres. Et non-seulement la harangue du président était transcrite sur les registres; mais on la faisait imprimer, crier dans les rues, afficher sur les murs.

On voit sur-le-champ que ces deux prérogatives du parlement, poussées à la rigueur, équivalaient à un partage très-effectif de la puissance souveraine. Le droit d'enregistrement était tout simplement un droit de veto ; et les simples remontrances, malgré leur nom, étaient un acte d'opposition formidable, quand il émanait d'un corps populaire, où les plus grands seigneurs du royaume et les princes même siégeaient à côté de magistrats sortis du peuple et rendus illustres par leur caractère et par leurs talents. Si le roi voulait faire un emprunt, il était rare que le parlement consentît à enregistrer l'édit sans

avoir fait d'abord de fortes remontrances, qui naturellement ne rendaient pas l'opération plus avantageuse et plus facile. On différait sur l'origine de ce double droit; les rois n'y voyaient qu'une concession du trône, consacrée par un long usage, mais essentiellement révocable; et les parlementaires affectaient de le regarder comme une loi constitutive de la monarchie, aussi ancienne et aussi respectable que la loi même qui assurait l'hérédité de la couronne dans la famille royale[1]. Il était difficile de leur donner raison sur ce point puisque la création des parlements ne remontait qu'à Philippe le Bel. Le premier président La Vaquerie, parlant en 1484 au duc d'Orléans, sous la régence d'Anne de Beaujeu, avait reconnu tout le premier que le parlement n'était chargé que de rendre la justice, et qu'il ne pouvait se mêler des affaires générales du royaume sans un exprès commandement du roi [2]. Enfin, grave argument contre un droit uniquement fondé sur des traditions et des précédents, les rois avaient à plusieurs reprises suspendu l'usage des remontrances, et transféré à d'autres cours souveraines ou à de simples commissions la faculté de l'enre-

1. Dans le lit de justice du 15 juin 1586, le premier président de Harlay s'exprime ainsi en s'adressant à Henri III : « Nous avons, sire, deux sortes de lois; les unes sont les ordonnances de nos rois qui peuvent se changer suivant la diversité des temps et des affaires, les autres sont des ordonnances du royaume qui sont inviolables, par lesquelles vous êtes monté au trône, et cette couronne a été conservée par vos prédécesseurs. Entre ces lois publiques, celle-là est une des plus saintes, et laquelle vos prédécesseurs ont religieusement gardée, de ne publier ni loi, ni ordonnance qu'elle ne fût vérifiée en cette compagnie. Ils ont estimé que violer cette loi, c'était aussi violer celle par laquelle ils sont rois, et donner occasion à leur peuple de mécroire de leur bonté.»

2. « La cour (de parlement) est instituée par le roi pour administrer justice; et n'ont point ceux de la cour l'administration de guerre, de finances, ni du fait et gouvernement du roi ni des grands princes.... et par ainsi, venir faire ses remontrances à la cour (au roi), et faire autres exploits sans le bon plaisir et exprès consentement du roi, ne se doit pas faire. » (7 janvier 1484.)

gistrement. Mais quelles que fussent sur ce point les prétentions théoriques, la victoire était toujours au plus fort. Quand le roi s'appelait Louis XIV, il contraignait le parlement à l'obéissance et au silence; quand le parlement ne rencontrait devant lui que Louis XVI, il entravait l'administration et brisait des ministères.

Qu'était-ce d'ailleurs qu'un droit si précaire qu'il suffisait pour l'anéantir de la simple formalité d'un lit de justice? Le seul droit des parlements, en vérité, était de désobéir, et de fatiguer le souverain par des lenteurs jusqu'à ce qu'il lui plût de parler et d'agir en maître. Si le roi prévoyait une opposition radicale contre un édit d'importance, il avait recours à un lit de justice. Il se rendait au parlement en personne, faisait délibérer et compter les voix devant lui; puis, quand tout le monde avait voté, et voté contre la loi, le chancelier prononçait ces paroles : « le roi veut être obéi. » Aussitôt l'enregistrement avait lieu, et la loi devenait exécutoire.

Le parlement, de son côté, ne manquait pas de protester dès que le roi était parti, et d'inscrire sa protestation sur le registre. Le roi, le lendemain, la faisait biffer[1], et envoyait quelques magistrats des plus influents en exil ou à la Bastille. Alors le parlement avait recours au grand moyen : il cessait de rendre la justice. *Plectuntur Achivi*, toutes les affaires étaient interrompues[2]. Les juges étaient aussitôt exilés par lettres de

1. L'arrêt du parlement, rendu le 7 septembre 1731, sur l'affaire de la Constitution, et qui était une sorte de manifeste ou de déclaration de principes, fut biffé deux jours après sur le registre par un simple huissier du conseil, qui écrivit à la marge l'arrêt du conseil cassant et supprimant l'arrêt du parlement.

2. En 1765, à l'époque des luttes du parlement de Bretagne avec le duc d'Aiguillon, et du procès de La Chalotais, la démission d'un grand nombre de conseillers amena une suspension momentanée de la justice. La commission extraordinaire, nommée pour juger La Chalotais, jugea en même temps les prisonniers qui s'étaient accumulés dans les prisons de Rennes : il y en avait deux cent trente-cinq.

cachet à Troyes, à Soissons, à Pontoise. Dès ce moment, ce n'était plus qu'une lutte de patience. C'était à qui se lasserait le premier, le roi de n'avoir plus de parlement, le parlement de vivre loin de ses affaires et de ses relations dans une bicoque. Tout finissait par un accommodement, où le plus fort des deux, suivant les temps et les circonstances, emportait les plus gros morceaux.

A juger cette organisation théoriquement, elle était de tout point insoutenable.

D'abord, il faut convenir que le parlement n'avait rien dans son origine et dans sa nature qui lui permît de s'ériger ainsi en tuteur des rois ou tout au moins en représentant de la nation. Si l'on regardait son origine, il était assurément de création royale[1]. Ce corps, institué par les rois, ne pouvait avoir reçu ni d'eux, ni du peuple, la mission de régler et de contenir leur autorité. Le parlement puisait-il une force particulière dans la manière dont il se recrutait? Non, puisque les charges de conseillers étaient mises à prix, et s'achetaient, comme aujourd'hui une étude de notaire. Il fallait, pour les acquérir, obtenir l'agrément du roi, ce qui n'augmentait pas beaucoup l'indépendance du corps. Il est vrai qu'une fois nommés les conseillers étaient inamovibles ; c'est un présent que Louis XI leur avait fait[2] et qui fut contesté pour la première fois sous le règne de Louis XV[3]. Cette ina-

1. Cf. l'ordonnance de Philippe le Bel, 23 mars 1302; l'ordonnance de Philippe de Valois, 1344.

2. Par la loi du 21 octobre 1467, enregistrée le 23 novembre suivant, et consacrée par un vœu solennel des états généraux assemblés à Tours en 1484, sous le règne de Charles VIII. Le roi répondit « qu'il était raisonnable que nul officier ne fût destitué de son office et état, sinon par mort, résignation, ou forfaiture préalablement jugée par juges compétents. »

3. En 1756, il fut sérieusement question de supprimer des charges de conseillers (ce qui n'est pas la même chose que de destituer les titulaires), mais le roi se contenta, dans le lit de justice du 13 dé-

movibilité était, à vrai dire, la principale cause de l'influence et de la popularité du parlement, quoiqu'elle fût loin d'être entière. Le roi, qui ne pouvait destituer un conseiller, pouvait l'emprisonner; il y eut de nombreux exemples, avant d'Espréménil et Goislard, de conseillers saisis par les soldats jusque sur leur siége. Le roi surtout pouvait l'exiler, et aucun roi ne s'en fit faute. Un conseiller d'ailleurs, après avoir payé une lourde finance pour une charge dont le revenu était nul ou insignifiant, dépendait du président de sa chambre pour avoir des sacs, et du président du parlement pour passer après vingt-cinq ans de service des enquêtes dans la grand'-chambre [1]. Il y avait aussi dans l'intérieur du parlement des fonctions qui dépendaient du gouvernement, celles, par exemple, de rapporteur de la cour à la grand'cham-

cembre 1756, de supprimer la quatrième et la cinquième des enquêtes, en incorporant les magistrats qui les composaient dans les autres chambres. C'est seulement en 1758 que le roi supprima soixante-quatre charges de conseillers, en les remboursant sur le pied de quarante-mille francs; exemple qui fut depuis allégué par le chancelier Maupeou, quand il publia la fameuse ordonnance du 13 avril 1771.

1. On appelait des autres chambres du parlement à la grand'-chambre, et ces appels donnaient droit, outres les autres épices, à huit écus (l'écu, au palais, valait quatre livres) pour le rapporteur, et un écu pour le président. Cela fut ainsi réglé le 12 décembre 1780, dans un moment assez mal choisi, puisque le roi lui-même était effrayé de l'énormité des frais de justice. Non-seulement il fallait payer le fisc et les épices, mais les secrétaires mêmes de *messieurs* trouvaient moyen de rançonner et de piller les plaideurs. Tous les bureaux se tenaient chez le premier président, qui était censé assister à tous, quoique cela fût physiquement impossible puisque plusieurs bureaux siégeaient ensemble; les vacations étaient payées par heure de séance, et le bureau, après chaque séance, fixait le nombre d'heures, non pas d'après le temps réel qu'ils avaient employé, mais d'après l'importance de l'affaire, en vertu de ce principe, qu'un magistrat intelligent fait en une heure une besogne qui coûterait trois heures à un juge moins habile. On calcula, en 1783, qu'en comptant l'âge du premier président d'Aligre par les vacations qu'il avait reçues, il n'avait pas vécu moins de quatre cents ans.

bre, ordinairement occupée par un conseiller clerc, parce que les clercs n'étaient jamais de tournelle. Les conseillers au nombre de trente, qui appartenaient à l'Église, désiraient des bénéfices; tous, clers ou laïcs, s'ils avaient quelque talent ou quelque protection, aspiraient à être prévôt des marchands, intendants de province, conseillers d'État, ou présidents à mortier, ou simplement présidents de chambre : ils dépendaient de la cour de toutes les façons. Leurs fonctions d'ailleurs ne les disposaient pas à être des hommes politiques; c'étaient des jurisconsultes, fort peu initiés aux affaires qui ne sentaient pas la chicane. Quand ces avocats, décorés d'une robe rouge pour leur argent, qui passaient leurs journées à approfondir les dossiers d'une procédure, ou à faire donner la question à un pauvre diable, quittaient tout à coup leurs sacs et leurs formules pour se transformer en politiques et en tribuns, la cour riait, et le pauvre peuple, qui leur savait gré de le défendre, ne s'expliquait guère d'où leur venait cette prérogative. Il ne comprenait rien à la politique d'un corps qui, tantôt, invoquant la liberté, parlait des droits de la nation et du respect dû à la loi, étalait les misères des contribuables, résistait à des impôts oppressifs; et qui, si l'on touchait aux jurandes, aux droits féodaux, à sa propre compétence, à son organisation intérieure, à l'étendue de son ressort, résistait avec énergie aux améliorations les plus nécessaires. C'est qu'en effet il ne s'agissait pas, pour le parlement, d'avoir droit ni d'avoir raison; il n'était question que de maintenir sa dignité, de sauver son privilége. Ce grand corps, qui représentait dans l'État la routine elle-même, n'avait aussi que la tradition pour protéger et pour fonder ses prétentions : n'était-ce pas justice?

La tradition! ce grand nom, que pendant tant de siècles on a opposé au droit, la tradition, ce fondement de tout privilége, pouvait bien planer sur le parlement, puisqu'elle exerçait le même empire sur la royauté absolue.

Le roi pouvait tout; il pouvait violer la loi, puisqu'il était lui-même la loi vivante ; mais il ne pouvait violer la tradition, le fait longtemps établi, et devenu droit par le seul bénéfice de la durée, c'est-à-dire, pour parler mieux, devenu privilége. Ainsi le roi absolu pouvait faire une loi, n'importe quelle loi; mais pour quelle fût exécutoire, la tradition exigeait l'enregistrement. Donc le roi demandait l'enregistrement, et quelquefois l'achetait. S'il le fallait, il sortait en pompe de son palais, faisait dix lieues, passait une mortelle journée à entendre des harangues, bravait l'impopularité qui s'attache toujours aux coups d'État, et tout cela, pour arriver à faire écrire sa loi sur un registre que la tradition rendait indispensable. Quand il devint impossible de faire obéir le parlement, on eut recours à la chambre des monnaies, ou au grand conseil, ou à la Cour des aides, ou à un parlement provisoire. Il fallait être enregistré quelque part; sans cela le pouvoir absolu tombait dans l'impuissance. Et n'était-ce qu'au parlement que l'autocratie royale trouvait devant elle cette barrière? C'était jusque dans la cour et dans les fonctions de la domesticité. Si le roi était las de son chancelier, il ne pouvait lui ôter sa place : il l'exilait, comme il faisait du parlement, et le remplaçait par un garde des sceaux. Louis XIV eut une fois envie de changer un capitaine de ses gardes du corps : c'était M. de Chandenier; il lui demanda sa démission, que M. de Chandenier refusa. Que fit le roi absolu? Il courba la tête devant la souveraineté de la tradition. Chandenier resta capitaine des gardes; seulement le roi l'envoya exercer sa charge à la Bastille[1] où il mourut. De même, quand Louis XIV voulut faire des héritiers du trône de ses enfants adulté-

1. Lisez dans *Saint-Simon*, t. II, p. 318, l'histoire du *tabouret* de la chancelière Séguier. Le cardinal de Richelieu, alors à l'apogée de sa toute-puissance, *n'osa* pas proposer ce tabouret. Il fut obligé de ruser, et ne réussit qu'à demi.

rins, croit-on qu'il lui suffit d'un édit émané de sa toute-puissance? Non, il rusa, comme toujours; c'était la condition du pouvoir absolu devant la tradition. Il obtint qu'Achille de Harlay inventât un précédent. Le précédent trouvé, la chose allait de soi, parce qu'on eut une tradition à opposer à une autre. Quand nous nous moquons aujourd'hui de l'importance attachée par nos pères à cette reine exigeante et gourmée qu'ils appelaient l'étiquette, c'est que nous ne comprenons pas qu'étiquette c'est tradition, que tradition c'est privilége, et que tout est privilége dans la France de l'ancien régime. Dans la fameuse querelle *du bonnet*, entre les ducs et les présidents de grand'chambre, les pairs de France furent sur le point de s'abstenir d'aller au parlement, ce qui était renoncer à leur dernier droit politique, parce que le premier président prétendait leur demander leur avis sans ôter son bonnet à mortier[1]. La plus grosse question de tout le règne de Louis XIV fut celle de savoir si les princes légitimés traverseraient en diagonale le parquet de la grand'chambre du parlement pour se rendre à leur rang de pairie, ou s'ils prendraient, comme les autres pairs, les deux côtés du carré. Nous en rions, parce que nous ne savons plus comprendre.

En fait, la lutte du parlement contre l'autorité royale, n'aboutit jamais qu'à des troubles. Sous la minorité de Louis XIV, le parlement fut factieux. Il marcha droit plus tard, parce que Louis XIV le tint rudement dans sa main. Il fut pourtant sur la fin du règne, privé du droit de remontrance[2]. Il releva la tête sous le régent; sous Louis XV, sous Louis XVI, ce ne furent que luttes perpétuelles. Le parlement osa dire en face à Louis XVI « qu'on n'avait recours aux lits de justice que pour ma-

1. Voy. *Mémoires de Saint-Simon*, t. XI, p. 337, 339.

2. 24 février 1673. Sous la régence du duc d'Orléans, le 21 août 1718, un arrêt du conseil interdit de nouveau au parlement toute immixtion dans les affaires de l'État.

nifester des volontés contraires aux intérêts de la nation[1]. » La seule bulle *Unigenitus* nous montre le parlement tour à tour menacé, flatté, proscrit, décimé, exilé. De 1771 à 1788, de Maupeou à Lamoignon, l'histoire des parlements n'est qu'une suite de coups d'État de l'autorité royale et de rébellions des parlementaires, de remontrances factieuses et de réponses despotiques. Le roi reproche au parlement d'être une aristocratie[2], de s'opposer à tous les progrès, et d'être un obstacle vivant à l'unité du royaume[3]; les parlements reprochent au roi d'employer le pouvoir absolu à ruiner et à corrompre la nation[4]. Tout était vrai, dans les griefs des parlements, la ruine, la corruption, le despotisme; mais il n'avait pour lui, ni la constitution (il n'y en avait pas), ni une tradition constante, ni la force. L'aristocratie parlementaire se servait de la liberté comme d'un manteau pour couvrir ses droits et ses procédures barbares, son attachement fanatique aux priviléges et à la tradition, son horreur de tous les progrès, son ambition et son népotisme[5]. Ce semblant de droit

1. Déclaration du 13 septembre 1788.

2. « Si la pluralité dans nos cours forçait ma volonté, la monarchie ne serait plus qu'une aristocratie de magistrats. » (Discours du roi, 17 avril 1788.)

3. « La volonté du roi, pour être juste, doit varier suivant les provinces. » C'est-à-dire qu'elle doit se conformer aux diverses traditions locales. (Remontrances du 4 mai 1788.)

4. « Le règne du feu roi, marqué par tant de lits de justice, l'est aussi par l'excès des impôts, des emprunts et des profusions. » (*Ibid.*)

5. Il y avait des familles de robe chez lesquelles les magistratures étaient en quelque sorte héréditaires, non-seulement par la préférence qui leur était donnée, mais par la paulette, établie en 1604, par les brevets de retenue sur les grandes charges, et par le concert des magistrats entre eux pour arriver à ce résultat. Le parlement de Paris, dans ses remontrances du 8 décembre 1787, avoue assez hautement cette quasi-hérédité. « Qu'il nous soit permis, sire, de vous représenter qu'en nous dévouant au service public, en lui consacrant nos fortunes, nos veilles, notre existence, en élevant nos enfants pour les mêmes sacrifices, nous n'avons pas cru nous destiner, et nos enfants, à de pareils malheurs, moins encore à de pareils outrages. »

politique, revendiqué par une cour de justice sous un monarque absolu, ne pouvait ni être subi par le roi, ni être pris au sérieux par le peuple, et n'aboutissait qu'à d'interminables intrigues[1].

Qu'il y eût dans le parlement des citoyens et des magistrats dignes des plus beaux temps de l'antiquité; qu'à côté de l'esprit de caste et de routine, de l'envie d'empiéter et de se grandir, on trouve dans l'histoire de ce grand corps un fond persistant de patriotisme, un profond attachement à la légalité, une horreur légitime du pouvoir absolu, des vues sages et élevées sur la pondération des pouvoirs et les droits réels de la nation, c'est ce qu'il n'est pas permis de méconnaître, et ce qui explique la popularité des parlements à diverses époques, et les hésitations de la cour devant cette autorité qu'elle avait tant de moyens de briser. Il était regrettable que le parlement ne fût pas ce qu'il prétendait être, c'est-à-dire un corps politique, représentant légitime des vœux

1. Les parlements de province exerçaient aussi leur droit de remontrance, et, comme celui de Paris, refusaient l'enregistrement. Quand Louis XV, en 1763, voulut proroger des impôts dont le terme était expiré, en créer de nouveaux, et contraindre la plupart des créanciers du Trésor à subir une réduction forcée, tous les parlements s'unirent à la résistance de celui de Paris. Le cabinet prit partout des mesures sévères, qui rencontrèrent une résistance inflexible. Les parlements de Rouen, de Toulouse, de Grenoble donnèrent leurs démissions en masse. Le duc de Fitz-James, gouverneur du Languedoc, mit les membres du parlement de Toulouse aux arrêts dans leurs maisons. Après tout ce développement de force, ce fut le ministère qui céda. Il n'était pas rare de voir un intendant, ou même un commandant de province, décrété d'ajournement personnel. Quelquefois, au-dessous d'un ordre de l'intendant affiché au coin des rues, le parlement faisait afficher une défense d'obéir. L'issue de ces conflits était très-variable; mais en somme, les victoires des parlements sont plus nombreuses que leurs défaites. Ces alternatives usaient également la royauté et la magistrature. Le vice de toute cette organisation était surtout flagrant quand les parlements se divisaient, et qu'un édit, enregistré dans certaines cours, était dans les autres l'objet de remontrances et de refus d'enregistrement.

de la nation, et armé du pouvoir nécessaire pour contrebalancer le despotisme royal. Le parlement tirait toute sa force d'une hypothèse.

En dehors du parlement, qu'opposait-on au pouvoir royal? Quelques rêveurs, comme le duc de Saint-Simon, voulaient faire revivre la pairie, prétention mille fois plus absurde que celle du parlement[1]. La pairie, qu'était-ce, qu'une ombre vaine de cette ancienne puissance, égale ou supérieure à la puissance royale, qui ne s'était guère exercée pacifiquement, et qui s'imposait, au temps de la féodalité, par cette solide raison de la force, la seule qu'on connût alors? Le duc de Saint-Simon lui-même avait l'un des premiers rangs parmi les pairs de France, et sa pairie ne remontait pas plus haut que son père, un favori de Louis XIII, élevé à cette éminente dignité parce qu'il savait bien sonner du cor! Non, la pairie n'était rien en France. Elle donnait le droit de siéger au parlement, et d'y opiner du bonnet, le droit aussi de porter un manteau d'hermine et un chapeau à bouquet de plumes, le droit pour les femmes de s'asseoir sur un tabouret au cercle de la reine : n'était-ce pas d'assez grandes prérogatives, et le duc de Saint-Simon n'était-il pas bien exigeant de demander une juridiction et une action politique pour les pairs de France, pour ces gentilshommes par excellence, dont les pères, comme dit L'Estoile, savaient « porter en un cor sans baver ? »

4. De l'appel aux états généraux.

Une prétention bien autrement sérieuse, la seule sérieuse, était celle qui en appelait aux états généraux. Les états généraux étaient populaires et pouvaient être puissants, parce que seuls, des institutions de l'ancien ré-

1. Voy. *Mémoires de Saint-Simon*, t. XI, pages 270, 279.

gime, ils ressemblaient moins à un privilége qu'à un droit. Pendant longtemps il avait été de règle que le roi ne pouvait exiger d'impôt qui n'eût été consenti par les états[1]. Charles VII le premier décréta un impôt de sa propre autorité et le fit percevoir par ses agents. Cette entreprise fut cause sans doute des alarmes éprouvées par les états généraux de 1484, sous Charles VIII, qui déclarèrent expressément « qu'ils n'entendaient pas qu'on imposât aucune somme de deniers sur le peuple sans convoquer les états et avoir obtenu leur consentement, conformément aux libertés et priviléges du royaume[2]. » Les états de 1355, de 1356, de 1576, demandèrent que le roi fût obligé d'accepter les proposi-

1. L'article 5 de l'ordonnance de 1355, concertée entre les états généraux et le roi Jean, défend de lever des impôts qui n'auraient pas été librement consentis par le peuple, et il ajoute : « Et si, par aventure, aucun de nos officiers ou autres, sous ombre de mandements ou impétrations aucunes, voulaient ou s'efforçaient de prendre ledit argent, lesdits députés et receveurs pourraient et seraient tenus de résister de fait, et pourraient assembler leurs voisins des bonnes villes et autres, selon que bon leur semblerait, pour eux résister comme dit est. »

2. Dans le lit de justice du 6 août 1787, le premier président dit au roi : « Le principe constitutionnel de la monarchie française est que les impositions soient consenties par ceux qui doivent les supporter : il n'est pas, sire, dans le cœur d'un roi bienfaisant d'altérer ce principe qui tient aux lois primitives de votre État, à celles qui assurent l'autorité et qui garantissent l'obéissance. » Ce langage était une menace. Pendant que le parlement parlait ainsi, par l'organe de son président, le roi et toute la France savaient à merveille qu'un grand nombre des impôts sous lesquels on gémissait, étaient d'institution purement royale. M. de Nicolaï, à la chambre des comptes, déclara très-nettement que la vérification des impôts par les cours souveraines n'avait pour effet que d'avertir les rois et non de sanctionner l'impôt; les rois, en s'emparant d'un droit que la nation s'était réservé, encouraient une responsabilité que personne ne pouvait ni ne voulait partager avec eux : « Les cours n'eurent jamais le droit d'octroyer et de consentir les impôts; depuis longtemps la France, remettant au souverain le pouvoir d'imposer, l'a rendu l'économe de la fortune publique, et nos rois ont chargé leurs cours de les éclairer, par la vérification, sur les besoins de l'État. »

tions votées par les trois ordres et de leur donner force de lois fondamentales. Cette lutte entre les états, qui voulaient être tout, et les rois, qui voulaient les réduire à n'être rien, revenait toujours avec plus ou moins d'énergie selon les temps. En 1484, en 1561 on demanda la périodicité des états. « Des états généraux tous les deux ans. » Déjà l'Assemblée de 1356 avait demandé pour les états le droit de se réunir par leur seule volonté sans convocation royale. C'était mettre la royauté en tutelle. En 1576, on professa la doctrine « qu'il y a différence entre les lois du roi et du royaume; » en 1588, on disait ouvertement «que le roi n'était que comme président des états, lesquels ont tout pouvoir[1]. » Ce fier langage aurait mieux convenu à ces assemblées si le roi n'avait pas eu le droit exclusif de les dissoudre, en laissant leurs cahiers sans publicité et sans réponse. Il y eut encore des états généraux sous Charles IX, sous Henri III, et pendant la minorité de Louis XIII en 1614[2]; puis on ne les connut plus en France jusqu'à la veille de la Révolution; et ce fut aux yeux des rois un crime de les demander, à peu près comme vers le même temps les papes excommuniaient les appelants au futur concile[3].

1. « Le roi sera supplié d'homologuer ce qui sera fait, conclu et arrêté par les états, comme loi fondamentale de son royaume. » (6 octobre 1588). On demandait en outre que les lois émanées des états ne fussent pas sujettes à enregistrement, et que toutes les autres le fussent, sans que le roi pût recourir à des lits de justice pour les faire enregistrer par force. Si cette théorie avait prévalu, avec celle de la périodicité des états, qu'on ne cessait de réclamer, le roi n'aurait plus été qu'un roi constitutionnel.

2. Je ne parle pas des assemblées de notables, qui furent assez fréquentes, parce que les notables, convoqués et choisis par le roi, n'avaient ni la même origine, ni les mêmes droits, ni la même autorité que les états généraux. En 1787, le ministre répondit à un magistrat qui se plaignait d'être omis, que le roi avait convoqué une assemblée *de* notables, et non pas l'assemblée *des* notables, et qu'il avait pu faire ses choix avec une liberté absolue.

3. Le duc du Maine, fils légitime de Louis XIV, privé par arrêt du parlement du droit de successibilité à la couronne, en appela

Disons ce que c'était que les états généraux. Quand le roi sentait l'autorité trop ébranlée, ou quand il avait besoin de nouveaux subsides, il convoquait au chef-lieu de chaque grand-baillage[1] tous les électeurs du ressort, c'est-à-dire tous les nobles, tous les ecclésiastiques et des délégués seulement des communes et des corporations libres. Ces délégués étaient eux-mêmes choisis par des assemblées primaires, qui rédigeaient en même temps des cahiers ou doléances. L'élection était donc directe pour la noblesse et le clergé, et à deux degrés pour le tiers état[2]. Les nobles, les évêques et les électeurs institués par les assemblées primaires, se réunissaient au bailliage sous la présidence du bailli d'épée, et là ils accomplissaient la double tâche d'élire les députés aux états généraux, et de dresser les cahiers des doléances

aux états généraux. Un parti considérable de la noblesse saisit cette occasion de rappeler les anciens droits de la nation, mais le régent, qui était lui-même en cause, et qui se sentait appuyé par l'opinion publique contre le duc du Maine, affecta, malgré sa débonnaireté ordinaire, de considérer cette demande de la noblesse comme séditieuse. Plusieurs des signataires furent mis à la Bastille ou à Vincennes. L'huissier à verge qui avait signifié l'appel au procureur général et au greffier du parlement, fut interdit pendant six mois. Il faut remarquer la scission qui éclata à la même époque entre les prétentions de la noblesse, comme formant le second ordre de l'État, et celles des pairs, qui exerçant seuls une sorte de droit politique personnel (le droit de siéger au parlement) voulaient être considérés comme les seuls représentants de l'aristocratie (Voy. les *Mémoires de Saint-Simon*, t. XIV, p. 294 sq.).

1. On appelait grands bailliages, ou bailliages royaux, ceux qui avaient un bailli d'épée, les cas royaux, le ressort sur d'autres juridictions, et qui eux-mêmes ressortissaient directement à un parlement. Les grands baillis qui réunissaient à l'origine la double fonction de chefs du ban et de l'arrière-ban et de juges, avaient perdu leurs attributions judiciaires, dans lesquelles ils étaient remplacés par des baillis de robe. Chaque grand-bailliage se trouvait ainsi divisé, pour l'administration de la justice, en plusieurs bailliages inférieurs, au chef-lieu desquels se tenaient les assemblées primaires pour les élections aux états généraux.

2. Assemblée des notables en 1788. Réponse du deuxième bureau à la vingt-septième question.

du bailliage. Chaque ordre faisait séparément son cahier et ses élections. Le clergé était le premier ordre; la noblesse, le second; le tiers état représentait le reste de la nation, et par conséquent l'immense majorité, plus de vingt-quatre millions sur vingt-six. Quand les membres des états généraux avaient été ainsi élus dans toutes les provinces, ils se réunissaient au lieu indiqué par la cour sous la présidence du chancelier ou de tel autre grand personnage nommé par le roi. Le chancelier, dans une séance d'ouverture, « faisait la demande, » c'est-à-dire exposait le but de la réunion des états. Chaque ordre délibérait ensuite séparément, tant sur cette demande que sur les objets contenus dans les cahiers. Il résultait de ces délibérations des cahiers généraux, qui étaient, pour chaque ordre, le résumé des vœux de tout le royaume. Ces cahiers une fois rédigés, on nommait trois orateurs chargés de les présenter au roi, en le haranguant chacun au nom de son ordre respectif. Le chancelier annonçait la volonté royale dans une séance de clôture, et la mission des états était terminée.

L'organisation des états était assurément fort défectueuse, et l'on ne saurait y voir, comme dans les parlements d'Angleterre, les assises de la liberté. D'abord, il n'y avait pas de périodicité des états, pas de convocation nécessaire; le roi seul était juge de l'opportunité : le droit restait dans sa main. L'élection, au premier et au second degré, se faisait sans règle fixe, et sous la présidence d'un magistrat royal. Le nombre des députés de chaque ordre n'était pas même fixé; partout, il fallait recourir à la coutume ou se soumettre à des décisions arbitraires[1].

1. Le 5 juillet 1788, un arrêt du conseil déclara qu'après plusieurs mois de recherches sur les anciens états généraux, il avait été impossible de constater d'une façon positive la forme des élections, non plus que le nombre et la qualité des électeurs et des élus. (*Anciennes lois françaises*, t. XXVIII, p. 601. Cf. M. Henri Martin, t. XIX, p. 530). De son côté, le parlement avouait (5 décembre 1788)

On peut juger des résultats que donnaient les élections par bailliages, en songeant qu'en 1789, le bailliage du Vermandois, par exemple, comptait onze députés pour 774 504 habitants, tandis que celui de Dourdan en avait quatre pour 7462 habitants[1]. Malgré cette disproportion entre les bailliages, il y avait eu de nombreux avis, à la seconde assemblée des notables, pour accorder à chacun d'eux une représentation égale. La division par ordres dans les colléges électoraux, livrait les électeurs, et surtout ceux du tiers, à l'influence du gouvernement exercée par le président du collége. Une fois réunis, les membres des états votaient encore par ordre et séparément, ce qui avait le double inconvénient de faciliter les intrigues de la cour, et de fausser radicalement la représentation; car les deux premiers ordres, qui avaient des intérêts communs et le plus souvent, par les évêques et les abbés, une origine commune, faisaient la majorité contre le tiers état, c'est-à-dire contre la nation presque entière. Ce qui corrigeait un peu cet abus, c'est que les états n'émettant que des vœux, il n'y avait pas lieu d'arriver à une conclusion commune; mais plus la forme du gouvernement était aristocratique, et plus les avis conformes

« qu'à l'égard du nombre, celui des députés respectifs n'était déterminé par aucune loi, ni par aucun usage constant pour aucun ordre. » (*Introd. au Moniteur*, p. 564). La formule des lettres de convocation n'était pas constante. En 1483, elles portaient « un député par ordre, » et non plus; en 1560, c'était « un député au moins. » Ces prescriptions ne furent pas scrupuleusement suivies. Aux états de 1484, le tiers état comptait trente députés de plus que le clergé, vingt-trois de plus que la noblesse; aux états de 1576, quarante-six de plus que le clergé, soixante-dix-huit de plus que la noblesse; aux états de 1588, cinquante-huit de plus que le clergé, douze seulement de plus que la noblesse; aux états de 1614, quarante et un de plus que le clergé, et cinquante-sept de plus que la noblesse.

1. *Introd. au Moniteur*, p. 500. (Rapport de Necker au roi, du 27 décembre 1788.) Le nombre des députés pour chaque bailliage devait être, autant que possible, en raison composée de la population et des contributions.

du clergé et de la noblesse avaient de force morale contre l'opinion isolée du tiers. En outre, la composition intérieure de chaque ordre était fort différente, et n'influait pas peu sur leur rôle et leur importance. La noblesse, malgré l'antagonisme de plus en plus prononcé entre les nobles de cour et ceux qui vivaient dans leur province, n'avait au fond, et comme corps, qu'un seul intérêt, celui de caste. Le clergé, qui, en France, avait le privilége d'être un ordre de l'État, tenait à conserver son importance politique, et ses richesses, qui étaient immenses[1]. L'opposition entre le haut et bas clergé disparaissait devant ce suprême intérêt; et l'on sait d'ailleurs quelle est, par la constitution ecclésiastique, la situation du clergé de second ordre en présence des évêques[2]. Au contraire, rien n'était plus opposé d'intérêts, d'éducation, de richesse, d'influence sociale que les membres qui composaient le tiers état. D'abord chaque province, chaque ville, chaque corporation avait ses priviléges dont le maintien était contraire aux intérêts des villes et des corporations rivales; et en outre, les marchands, les hommes des corps d'état,

1. Il parut en 1770 un livre intitulé : *Du droit du souverain sur les biens-fonds du clergé et des moines, et de l'usage qu'il peut faire de ces biens pour le bonheur des citoyens.* Dans ce livre, qu'on attribua au marquis de Puységur, et dont les assertions furent énergiquement démenties par le clergé, il est dit que les dîmes, droits seigneuriaux et rentes de toutes natures appartenant aux ecclésiastiques, suffisaient amplement pour faire vivre et bien vivre les pasteurs et les communautés; de sorte que l'État pourrait s'emparer des propriétés territoriales de l'Église sans nuire aux besoins réels du culte. Ces propriétés sont évaluées par l'auteur au tiers des biens de la France, c'est-à-dire à dix mille lieues carrées, et à trois milliards deux cent quatre-vingt-un millions six cent mille livres de revenu.

2. Le clergé de second ordre était plutôt représenté par des bénéficiers, c'est-à-dire par des privilégiés, que par des curés. Pour l'élection des assemblées du clergé, les curés étaient pour ainsi dire exclus du bureau diocésain, où ils n'avaient qu'un seul représentant; c'est ce qui explique la longue tyrannie des gros-décimateurs et l'insuffisance des portions congrues.

drapiers, fourreurs, tailleurs d'habits, orfévres, ressemblaient-ils en quelque chose aux magistrats des cours souveraines? Non-seulement les membres des parlements et des cours des aides, les trésoriers de France, les fermiers généraux étaient riches, plus riches que la noblesse, mais ils étaient plus éclairés; toutes les lumières du pays leur appartenaient. Ils étaient aussi les plus puissants, depuis que les nobles avaient perdu leur autorité seigneuriale et ne conservaient que des priviléges de faveur, d'exemptions et de prééminence; car outre la force que donnent les magistratures par elles-mêmes, ils étaient les agents nécessaires du pouvoir, comme juges, intendants, conseillers et même ministres. Des hommes dans cette situation souffraient de se voir confondus dans le dernier ordre de la nation. Ils avaient beau exercer des emplois : la noblesse les primait partout pour le rang; cette roture leur était comme une tache originelle. Ils achetaient des terres et des seigneuries, mais on pouvait être seigneur sans être noble, et noble sans être seigneur[1]. Certaines charges, et même des charges assez minces conféraient, soit immédiatement, soit après une durée d'exercice déterminée, la noblesse personnelle, ou la noblesse héréditaire, ou, à défaut de la noblesse, une partie des exemptions attachées à la qualité de gentilhomme; mais dans cette position équivoque, qui les faisait repousser également de l'ordre où ils voulaient entrer et de celui qu'ils abandonnaient, les anoblis étaient fort loin de pouvoir se comparer aux anciennes maisons. La nécessité de « faire des preuves, » c'est-à-dire de prouver plusieurs degrés de noblesse, était une barrière imaginée par la noblesse véritable pour se garantir des empiétements de la noblesse nouvelle. Le ministre plébéien ou anobli n'entrait pas dans les car-

1. Voy. la réponse du premier bureau de la seconde assemblée des notables à la quarante-quatrième question.

rosses du roi; il cédait le pas au premier imbécile qui pouvait citer quatre générations d'ancêtres; les charges de la couronne lui étaient interdites; il ne pouvait prétendre ni au collier de l'ordre, ni à la pairie; sa femme n'était pas présentée; ses enfants ne pouvaient entrer dans les chapitres nobles. S'il paraissait aux états[1], il y était vêtu de laine noire, sans plume ni épée; et s'il y prenait la parole devant le roi, il se mettait à genoux. Le premier président du parlement de Paris, qu'on appelait monseigneur et qui faisait trembler tout le royaume, s'a-

1. Il faut noter cependant qu'en 1789, tous les présidents et conseillers de parlements qui siégèrent dans l'assemblée, y avaient été envoyés comme membres de la noblesse. M. de Bonald remarque à ce propos (*Mélanges*, éd. de 1852, t. I, p. 551) « que les états généraux de 1789 sont les premiers où des anoblis aient siégé dans l'ordre de la noblesse. » Saint-Simon, t. XI, p. 376, affirme que les membres du parlement, et même le premier président, députés aux états généraux, ont toujours fait partie du tiers. « Mais il y a davantage, dit-il; c'est qu'un noble et dont l'extraction n'est point douteuse, mais qui se trouve revêtu d'une charge de judicature quelle qu'elle soit au parlement ou ailleurs, est par cela même réputé du tiers état, et ne peut être député aux états généraux qu'au tiers état. » Anne d'Autriche avait accordé aux parlements, en 1644, des priviléges de noblesse qui furent révoqués par Louis XIV le 15 août 1669. Cependant, les conseillers ne tombèrent pas absolument dans la roture. Sous Louis XV, lorsque toutes les chambres du parlement, à l'exception de la grand'-chambre, donnèrent leur démission à l'occasion des querelles du jansénisme, le cardinal Fleury menaça les démissionnaires, entre autres mesures de sévérité, de les priver de la noblesse. Ils avaient une noblesse bourgeoise comme les échevins et les secrétaires du roi, la noblesse des anoblis, qui les exemptait de la plupart des charges personnelles sans les tirer de leur ordre, et les assimiler à la noblesse véritable. A la cour, un ministre, homme de qualité, mangeait avec le roi; il perdait ce privilége s'il devenait chancelier, parce que le chancelier était de robe. C'était pourtant la première dignité du royaume depuis qu'il n'y avait plus de connétable, et le chancelier avait le pas sur les ducs et pairs, sans difficulté.

En 1780, Dupaty ayant acheté une charge de président à mortier au parlement de Bordeaux, cette cour, qui ne voulait pas le reconnaître, fit un arrêt de règlement pour exiger de tout président à mortier « ou la noblesse, ou trois générations de magistrature. »

genouillait pour parler au roi, tandis que les ducs, assis et couverts, savouraient son humiliation. Ce ne sont là, j'en conviens, que de vaines cérémonies; mais non pas aux yeux de nos pères. Nous sommes aujourd'hui, comparativement, un peuple de droit et de liberté : donc nous estimons les hommes et les positions par leur essence; nos pères étaient un peuple de privilége et de tradition : donc ils estimaient les hommes par leur rang, c'est-à-dire par leur apparence. Un galon d'or était chose sérieuse pour eux. L'étiquette, qui est la forme extérieure des mœurs, était le seul frein du pouvoir absolu.

Les parlementaires mirent tout en œuvre pour se séparer du reste du tiers, cela est constant. Individuellement, ils coururent après l'anoblissement; en corps, ils essayèrent à plusieurs reprises de former un quart état, intermédiaire entre la noblesse et le peuple. Ils y réussirent même aux états de 1558, où le roi leur permit de délibérer séparément. Le premier président du parlement de Paris, Jean de Saint-André, fit un discours, avant la clôture de l'assemblée, pour remercier le roi d'avoir donné cette satisfaction aux parlementaires. Certes, rien ne peint mieux l'état de la France. Si l'on avait senti le droit, cette élite du tiers n'aurait demandé qu'à se confondre avec les intérêts et les droits du peuple, et à dominer la nation en dominant le tiers état; mais parce que la France était un pays de privilége, on ne pouvait se grandir qu'en se séparant, non en s'associant : on demandait des honneurs, c'est-à-dire des préséances. Le pouvoir n'étant et ne pouvant être qu'un don, on voulait avant tout se rapprocher de celui qui était la source de tous les dons. La royauté absolue avait tous les droits dans sa main, et en les distribuant les transformait en faveurs.

Un dernier vice des états généraux, qui achevait de les réduire à l'impuissance, c'est qu'à part la question des subsides, où leur droit paraissait bien établi (jus-

qu'à Charles VII, pas plus loin[1]), tout le reste était abandonné à la discrétion du roi. Leurs cahiers faits et remis, on prononçait d'un mot la dissolution de l'assemblée; et aussitôt, ces représentants de la nation retombaient dans leur néant; personne ne pouvait ni parler ni réclamer en leur nom, le ministère faisait de leurs cahiers ce qu'il voulait[2]. En 1484, les réclamations obstinées, ardentes des états, obligèrent la cour à souffrir que des députés de l'assemblée assistassent aux délibérations des ministres sur les demandes contenues dans les cahiers. « Le chancelier, sur chaque article, prenait l'avis de ses assesseurs. Dès que l'un deux formait quelque objection, le chancelier écrivait à la marge : « Rejeté, » ou « Renvoyé à un plus mûr examen. » Si les députés voulaient y répondre, il les interrompait en leur disant qu'ils avaient rempli leurs charges, que les états n'avaient à l'égard du roi que la voie de la représentation, et que désormais c'était au roi et à son conseil à juger de la légitimité de leurs demandes.

Un des députés perdit patience et se leva de son siége : « Que faisons-nous, dit-il avec colère? Pourquoi nous « a-t-on mandés ici, si l'on nous défend de parler? Nous « ne nous attendions pas qu'on traiterait avec cette légè-

1. Commines dit cependant (liv. V, chap. XIX) : « Notre roy est le seigneur du monde qui le moins a cause d'user de ce mot : *J'ay privilége de lever sur mes subjects ce qui me plaist;* car ny luy ny autre ne l'a; et ne luy font nul honneur ceux qui ainsi le dient pour le faire estimer plus grand, mais le font haïr et craindre aux voisins, qui pour rien ne voudroient être sous sa seigneurie; et mesmes aucuns du royaume s'en passeroient bien qui en tiennent. » Il dit aussi (liv. VI, chap. XIII) : « qu'un prince chrétien n'a authorité fondée en raison de rien imposer sans le congé et permission de son peuple. » Mais s'il revendique si hautement le droit du peuple, c'est parce que de son temps déjà, il était contesté par les défenseurs du pouvoir absolu. Depuis la taille imposée arbitrairement par Charles VII, « plaie qui longtemps saignera, » dit Commines lui-même, les rois se regardaient comme affranchis de ce dernier reste de l'autorité des états.

2. Cf. M. Poirson, *Histoire du règne d'Henri IV*, t. I, p. 308.

« reté les représentants de la nation[1]. » Mais c'était là l'erreur éternelle. Les états songeaient à ce qu'ils auraient dû être; la cour les traitait pour ce qu'ils étaient. Et ils n'étaient rien, qu'un conseil purement consultatif, bien accueilli s'il flattait les volontés du souverain. On le vit bien, en 1561, sous Charles IX; en 1576 et 1588, sous Henri III, et en 1614, pendant la minorité de Louis XIII. Qu'étaient donc ces états généraux avec cette convocation arbitraire, ces élections faites au hasard, ces trois ordres distincts et opposés d'intérêts, ces cahiers muets déposés dans les archives d'un ministère, et ce déni de justice final? Une ombre, un fantôme; un instrument de tromperie dans la main des mauvais rois. Le 19 novembre 1787, le garde des sceaux Lamoignon déclara en plein parlement que, depuis plus d'un siècle et demi, cet usage national était tombé en désuétude sous les deux plus longs règnes de la monarchie; qu'on avait vu, sous deux minorités, des orages très-alarmants, sous ces deux règnes de grands changements et de grandes révolutions, des impositions auparavant inconnues, des factions, des batailles perdues, l'ennemi dans l'intérieur du royaume, des désastres publics de tout genre, sans qu'aucune voix se fût élevée durant un si long intervalle pour réclamer les conseils de la nation. Il ajouta « que le pouvoir législatif réside dans la personne du souverain sans dépendance et sans partage, qu'à lui seul appartient le droit de convoquer les états généraux, que lui seul doit juger si cette convocation est utile ou nécessaire, qu'il n'a besoin d'aucun pouvoir extraordinaire pour l'administration de son royaume; qu'un roi de France ne pourrait trouver dans les représentants des trois ordres de l'État qu'un conseil plus étendu composé des membres d'une famille dont il est le chef, et qu'il serait toujours l'arbitre suprême de leurs représentations ou de leurs doléances. » Cependant,

1. *Introd. au Moniteur*, p. 42.

quelles que fussent l'incertitude et l'incohérence de l'organisation des états généraux, l'opinion pouvait les investir tout à coup de l'autorité absolue, ôter la force au roi, la transporter à cette assemblée délibérante. Pourquoi? parce que si le droit était quelque part dans la société ancienne, il était là ; non pas tout le droit, mais le germe du droit, le principe. Que la philosophie éclaire le peuple, que les lumières se répandent ; et les rois qui se riront des parlements, des pairs de France, de la noblesse, des chartes communales ; qui auront, contre toutes les forces populaires, un argument irrésistible, la Bastille, ces rois absolus, ces Louis XIV, ces Louis XV, ces Louis XVI, trembleront au seul nom d'états généraux[1]. Sous Louis XVI surtout, après Rousseau, après Voltaire, après l'*Encyclopédie*, le peuple ne pouvait plus s'assembler impunément. Le jour où le parlement de Paris demanda, je dis *demanda* la convocation des états généraux, ce jour-là la Révolution fut infaillible. Car aussitôt que le nom du droit fut prononcé dans ce monde du privilége, le privilége fut moralement vaincu. Il fut impossible au roi de ne pas convoquer les états, puisqu'on les demandait, et impossible aux états, lorsqu'ils furent réunis, de ne pas se déclarer assemblée nationale. La logique le voulait. Elle s'était bien fait attendre !

5. Des causes de la durée du pouvoir absolu en France.

Avant de voir la besogne que fit l'Assemblée constituante quand une fois elle se fut proclamée elle-même, il

1. Cette frayeur des états généraux remontait beaucoup plus loin, comme le prouve, entre autres, ce passage de Commines : « Et disoient quelques-uns de petites conditions et de petite vertu, et ont dit par plusieurs fois depuis, que c'est un crime de lèze-majesté que de parler d'assembler les estats, et que c'est pour diminuer l'authorité du roy. » (Liv. V, chap. XIX.)

y a une chose qu'il faut se demander. Pourquoi la France resta-t-elle courbée sous le privilége jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, quand depuis près de trois cents ans le droit avait éclaté en Angleterre? On a dit à cela que nous étions de ce côté-ci du détroit un peuple éminemment monarchique, que nous aimions nos maîtres avec passion, qu'il nous était agréable d'être despotiquement gouvernés, et que nous avions cédé, à l'époque de la Révolution, à un entraînement factice produit par la philosophie, et complétement en dehors de notre caractère national. C'est un arrêt bien vite lâché, et assez humiliant pour la France et pour la nature humaine. Ne seraitce pas qu'on aurait confondu chez nous l'habitude avec la nature? Quand un paysan revient dans son village après huit ans de service, il porte le cou droit, la tête haute, il marche en cadence, il laisse voir partout dans ses mouvements et dans sa conduite la trace de la discipline. Ce n'est pas le terroir qui l'a fait tel que nous le voyons; c'est le sergent et le caporal. Peut-être en est-il de même de la France[1].

Pour le moins, quand on étudie l'histoire du XIIe et du XIIIe siècle, car pourquoi remonter plus haut? la France ne paraît pas une nation de caractère servile. Elle est assez entravée, assez garrottée à cette époque. Elle est couverte d'un bout jusqu'à l'autre d'une multitude de petites forteresses, qui l'oppriment comme une cuirasse. Contre qui se sont élevés ces créneaux? contre l'Anglais? Non, contre le peuple. Si vous regardez attentivement, au-dessous de ces tours de granit qui couronnent toutes les montagnes, voici quelques groupes de cabanes, quelques tentes faites à la hâte avec du torchis et de la paille : les paysans sont là, les manants, les serfs, le peuple de

1. Voir la dissertation déjà citée de M. Edgar Quinet, *Philosophie de l'histoire de France*, t. III de ses Œuvres complètes, in-12, p. 357 sq.



France, attendant que les seigneurs abaissent leurs ponts-levis, et viennent avec leurs meutes et leurs valets chevaucher sur les terres labourées. Que peuvent-ils ces hommes désarmés, en face de ces colosses bardés de fer et cantonnés derrière des murailles inaccessibles? Ce qu'ils peuvent? vous le savez. Le XIIe siècle est plein d'insurrections locales, qui ont ce caractère étrange dans une telle oppression et dans une telle barbarie, de savoir précisément ce qu'elles veulent, et de se contenir elles-mêmes. Un beau jour les manants se lèvent; ils vont sonner le tocsin à la tour de quelque église; ils prennent leurs fourches, leurs outils, des torches au besoin; à leur tour, ils creusent des fossés, ils élèvent des remparts, et ils crient : Liberté communale! Il n'y a pas à leur résister; presque partout les seigneurs reculent; sûrs d'être vaincus, ils se font au moins payer leurs concessions, ils donnent ou ils vendent des chartes; les communes s'organisent. C'est miracle de voir ces serfs de la veille user de la liberté. Ils savent commander dès le premier jour; ils savent ménager les deniers de la commune, défendre ses droits, soutenir son honneur; ils rendent la justice mieux que des clercs; ils quittent la forge où ils forgeaient des épées, et attachant à leur côté l'arme qu'ils ont fourbie et aiguisée, ils ont bonne contenance dans la plaine; on dirait de vieux soldats. La royauté n'intervient qu'à l'appel du peuple, et pour sanctionner les droits qu'il a conquis. Elle ne songe qu'à abattre les seigneurs ou à jouer le rôle d'arbitre pour se grandir elle-même par ces dissensions. Elle n'a ni l'initiative, ni le goût, ni l'intelligence de la liberté. Dans la création des communes, comme dans les réformes opérées par les états, tout le mouvement vient du peuple. Il crie vers les rois pour se donner un allié; au fond, il fait tout et il le sait. Lorsque, vers la même époque, la bourgeoisie se trouve aux états généraux, elle y prend, malgré les privilèges des deux autres ordres, une influence prépondérante, par l'é-

nergie, par l'entente des affaires, surtout par un attachement très-remarquable à ses droits nouvellement conquis, chèrement achetés. Cette terre, ce peuple sont faits pour la liberté. Que seraient-ils devenus si on les avait laissés grandir? Il y avait eu au Midi une grande république stoïcienne, Rome; il y eut de bonne heure au Nord la forte nation des Provinces-Unies : d'où serait venue à la France une malédiction particulière? Pourquoi seraitelle servile, issue des Gaulois et des Germains qui ne l'étaient pas, et placée géographiquement entre l'Italie, les Pays-Bas et l'Angleterre, qui ont été tour à tour la patrie de la liberté? Voit-on que la Louisiane et la Floride, peuplées de Français et d'Espagnols, soient moins libérales que les autres provinces de l'Union? Les Vaudois, superstitions à part, sont des hommes; les protestants, quand ils luttent dans la Rochelle, quand ils survivent à la Saint-Barthélemy, quand ils organisent la guerre des Cévennes, quand ils résistent aux dragonnades, ne sont-ils pas aussi des hommes? Nous connaissons mal l'histoire des insurrections, parce que nos historiens sont plus monarchiques que notre histoire. On n'interroge pas assez les champs de bataille et les champs de supplices. Si les vaincus avaient parlé, peut-être ne paraîtrions-nous pas si pauvres en grands caractères. La royauté du XIVe siècle et des siècles qui suivirent ne voulait pas d'hommes en France, elle n'y voulait que des sujets. Ces prétendus initiateurs de la liberté ont fait une besogne utile, mais il est permis de croire que les communes seraient venues à bout des barons sans l'intervention du roi.

La France, dit-on, y aurait perdu son unité. Cette grande raison de l'unité nationale est la pierre angulaire de la plupart de nos systèmes historiques. On affirme sans hésiter que, si le mouvement communal du XIIIe siècle n'avait pas été étouffé, l'unité de la France était pour jamais compromise. Il y a des esprits que cette crainte

conjecturale console de cinq siècles d'oppression. Pour moi, je ne comprends pas cette sagesse après coup, qui veut qu'on ait mis tant de siècles à faire l'unité sans la liberté, et la liberté en trois mois. Si c'est une loi, pourquoi a-t-elle été différente en Angleterre? Et quelle loi, qui fait de la liberté au XII[e] siècle, au XIII[e], au XVI[e] et jusqu'au commencement du XVII[e] siècle (états de 1614), et qui tout d'un coup laisse la liberté, la refoule, au profit de l'unité, dit-on, mais en réalité, au profit du despotisme, pour ne la reprendre ensuite qu'en 1789? Tout cela est arbitraire, et un esprit de bonne foi n'y peut voir ni loi, ni conséquence.

L'erreur des contemporains s'explique, parce que le roi absolu était, sur deux points capitaux, en communauté d'idées et d'intérêts avec le peuple. D'abord, le peuple n'étant rien, il n'y avait pas d'autre représentant de l'unité nationale que le roi. Ensuite, le roi aimait, comme le peuple, l'égalité[1], par indifférence, étant hors de pair, et par instinct de despotisme, car les grands sont une gêne pour le pouvoir absolu; tout privilége, s'il n'est purement honorifique, lui fait obstacle, le diminue, partage avec lui. Depuis que Louis XI, Richelieu et leurs successeurs battaient en brèche la féodalité, c'est-à-dire le privilége, le peuple les voyait faire avec plaisir, quoique le despotisme y gagnât ses coudées franches. C'était de la besogne toute faite pour la démocratie, qui finalement absorba le roi quand le roi eut absorbé les nobles et les parlements, mais qui, chemin faisant, n'ayant pas encore conscience d'elle-même, et souffrant moins, dans son abaissement, du despotisme royal que des priviléges de la noblesse, aspirant à l'égalité et ne rêvant pas encore la liberté comme corps de nation, savait gré au roi de

1. L'égalité politique. L'égalité politique est utile à la toute-puissance du roi, l'inégalité sociale est utile à l'éclat et à la sécurité du trône.

renverser ces puissances féodales, qui empêchaient également le roi de régner, le peuple de vivre, et la nation d'être une. Mais aujourd'hui que le peuple se sait capable d'agir par lui-même, c'est un véritable anachronisme que de voir dans le despotisme de Richelieu la condition nécessaire de l'égalité et de l'unité nationale.

Il n'est pas vrai d'ailleurs que l'esprit communal soit identique avec l'esprit fédératif. C'est une autre chimère de nos historiens. La France divisée en municipalités n'aurait pas été moins une que la France divisée en généralités et en élections. Le progrès des lumières accéléré par la liberté aurait fait sentir le besoin de l'association et en aurait fourni les moyens. Les serfs voyant à côté d'eux des hommes libres se seraient levés à leur exemple. La contagion de la liberté aurait parcouru la France depuis le Rhin jusqu'à l'Océan [1]. Aujourd'hui nous serions accoutumés depuis des siècles à conduire nos propres affaires et à ne compter que sur nous-mêmes, tandis que nous en sommes réduits à commencer la liberté par les semences. La Révolution n'aurait pas été nécessaire, parce que le vieux monde serait tombé pièce par pièce ; et si pourtant elle avait eu lieu, elle aurait été conduite par des hommes pratiques, non par des théoriciens, ce qui nous aurait garantis des exagérations et des excès.

Mais pour le malheur et l'abaissement du caractère national, la liberté devait être étouffée dans son germe et pour des siècles. Le roi faucha du même coup les seigneurs et les communes. A la vérité, il ne rasa pas les forteresses des villes comme celles des barons. Il fit mieux, il y mit des gouverneurs royaux et des échevins

1. Augustin Thierry remarque lui-même « le fait curieux de la filiation des chartes communales et de leur propagation par la puissance de l'exemple, soit dans une même province, soit hors de ses limites et quelquefois à de grandes distances. » *Histoire du tiers état*, t. II, p. 36 (éd. de 1856.)

à sa solde et sans autorité véritable. Peu à peu il en vint à remplacer partout les magistrats élus par ses créatures. Il mit toute la justice dans les mains de ses baillis, la force armée dans les mains de ses gouverneurs, toute l'administration dans les mains de ses intendants. Pendant que le peuple s'éjouissait de voir diminuer l'importance des nobles, lui-même perdait peu à peu toutes les libertés conquises. Il était bien question, sous Richelieu, de franchises communales! Quand il faisait décapiter, à Lyon, sur la place des Terreaux, Cinq-Mars et de Thou, ou quand il faisait trancher la tête, dans Toulouse, à un duc de Montmorency, frère d'une princesse de Condé, ce n'était pas pour respecter l'indépendance ou les priviléges d'un capitoul! On chercherait vainement dans tout le cours du règne de Louis XIV une occasion, un moment, où le peuple a pu agir par lui-même et prendre l'initiative de quelque chose. Mais venons au dernier jour, et voyons sous Louis XVI, où était, je ne dirai pas la liberté, il n'en saurait être question, mais l'action populaire, l'initiative individuelle. Non, le sujet français était enveloppé dans une législation et dans une administration qui le portait à droite, à gauche, en avant, en arrière, sans qu'il eût besoin de s'en mêler. Il n'avait qu'à travailler à sa place, sous l'œil et le bon plaisir du gouvernement; mais d'initiative, de responsabilité personnelle, de sentiment de son droit, il n'y en avait en vérité nulle trace.

Pour nous en convaincre, prenons d'abord le noble. Nous l'avons vu, il ne pouvait être que courtisan ou soldat. Voilà déjà une partie de la nation réduite à un rôle mécanique. Pour le serf, le mieux pour lui, c'était de ne rien rêver au delà de sa charrue et de son village. A vrai dire, il ne sortait pas de là. Il cultivait son champ le matin, il rentrait dans sa cabane au couvre-feu, voilà sa vie. Si seulement il savait lire, il était perdu, car alors il pouvait penser. Que pouvait être l'agriculture, livrée à

ces mains serviles? Quels perfectionnements attendre de ce laboureur attaché à la glèbe, ignorant, écrasé par la corvée et par les tailles, soumis au bon plaisir du bailli, obligé de moudre au moulin de son seigneur, de cuire à son four, de vendre à son marché, rançonné à chaque pas par des péages, des douanes intérieures? Les fonctionnaires de l'État, l'intendant, le subdélégué, ne songeaient à lui que pour le pressurer. Jamais ni aide, ni conseil. Une fois, les intendants de plusieurs généralités craignirent la disette : aussitôt, ils demandèrent une loi qui défendît de planter des vignes; excellent moyen, en effet, d'avoir du blé! Cette loi fut renouvelée et généralisée en 1731. Les villes n'étaient pas traitées plus favorablement. L'artisan, dans une ville, avait une ambition, l'ambition de faire son chef-d'œuvre pour obtenir une maîtrise[1]. Devenu maître, il ne songeait plus qu'à maintenir la discipline, c'est-à-dire la routine. Les lois particulières à chaque corporation disaient à quel âge on serait apprenti, compagnon et maître; par quel procédé et avec quels outils on ferait du drap; sur quelle place on le vendrait et à quel prix : tout était bien réglé, bien prévu, l'imagination n'avait pas à se donner carrière. L'État n'encourageait guère l'industrie, puisqu'il était de règle que le travail était dégradant : travailler, pour un noble, c'était déchoir. Quand il s'occupait des ouvriers, c'était pour immobiliser leurs méthodes, ou pour les soumettre à quelque taxe. Vous voulez entrer dans un corps d'état? payez l'entrée. Être compagnon? payez le prix du compa-

1. Les maîtrises furent abolies en principe dans la nuit du 4 août; mais, par la difficulté d'en rembourser le prix, on les laissa subsister jusqu'au décret du 16 février 1791, qui prononça en même temps la suppression et le remboursement. Dans la séance du 15, La Rochefoucauld déclara que le remboursement des charges de perruquiers, toutes déductions faites, coûterait vingt-deux millions, et celui du reste des offices, quinze ou seize millions. Il ne s'agissait que des maîtrises postérieures au mois d'août 1776.

gnonnage. Être maître? payez la patente. Vous achetez des outils? une taxe. La matière première? une taxe. Vous emmagasinez vos produits? c'est tant par aune. Vous les portez au marché? c'est tant pour droit de transport. Vous les étalez? c'est encore une somme que vous demande le collecteur[1]. Si vous passez d'une ville à une autre, vous avez une barrière à la limite de chaque territoire, et conséquemment un péage. Avant d'arriver du producteur au consommateur, les blés, les vins payent à la douane trois ou quatre fois leur valeur. Les créations de maîtrises sont traitées comme l'anoblissement et les charges vénales par le pouvoir central qui ne voit en tout cela qu'occasion de finances[2]. Le commerçant est encore plus maltraité que le producteur. Là, le monopole est partout, sous les formes les plus diverses et parfois les plus bizarres. Tantôt c'est l'État qui directement en recueille les bénéfices; le plus souvent ce sont des fermiers qui s'enrichissent de la substance du peuple, et ne rendent à l'État qu'une maigre part du produit de leurs exactions. Les admirables et éphémères lois de Turgot, en 1774, nous montrent cette armée de traitants organi-

1. « La base de ces statuts est d'abord d'exclure du droit d'exercer le métier quiconque n'est pas membre de la communauté; leur esprit général est de restreindre le plus qu'il est possible le nombre des maîtres, de rendre l'acquisition de la maîtrise d'une difficulté presque insurmontable pour tout autre que les enfants des maîtres actuels. C'est à ce but que sont dirigées la multiplicité des frais et des formalités de réception, les difficultés du chef-d'œuvre toujours jugé arbitrairement, surtout la cherté et la longueur des apprentissages et la servitude prolongée du compagnonnage. L'esprit de monopole qui a présidé à la confection de ces statuts a été poussé jusqu'à exclure les femmes des métiers les plus convenables à leur sexe, tels que la broderie. » (Préambule de l'édit de février 1776. Ministère de Turgot.)

2. Henri III voulant donner, dit L'Estoile, à son cousin le cardinal de Bourbon, les priviléges de premier prince de son sang, lui accorda, par lettres du 17 août 1588, le droit de créer un maître de chaque métier dans chaque ville du royaume.

sant d'un bout à l'autre du royaume la misère et la famine. Passe encore pour les poudres, ou les soies, ou les cristaux; mais des priviléges sur le grain, sur la boulangerie[1], abolis seulement en 1775, et à demi restaurés quelques jours après! Tel est le sort de l'artisan, de l'industriel, du commerçant. Hors de là, il faut s'enrégimenter; car tout est une place à la nomination du roi, ou de l'intendant, qui le représente. S'il reste à faire çà et là quelque nomination d'échevin, on peut être sûr que les fonctions de l'échevinage sont nulles, et que le collége a au-dessus de lui un prévôt de nomination royale, seul et unique maître de la ville en dépit du conseil électif, car les élections communales ne sont plus qu'une comédie. Elles furent abolies toutes en masses en 1692, puis vendues aux villes qui avaient de l'argent pour les racheter; puis abolies de nouveau, pour être de nouveau vendues. Ce jeu infâme se renouvela sept fois dans l'espace de quatre-vingts ans[2]. Toute province et toute place forte ont un gouverneur nommé par le roi, qui commande les troupes et la milice; douze parlements couvrent toute la France de leurs ressorts, et jugent sans appel. Au-dessous d'eux des sénéchaux, des baillis, des prévôts, tous magistrats de nomination royale, rendent la justice, en matière civile, criminelle et commerciale.

1. On sait que Louis XV spéculait lui-même sur les grains, et qu'on s'oublia jusqu'à faire figurer dans l'almanach de 1774 le nom de Mirlavaud, *trésorier des grains* au nom de Sa Majesté. Dès que la cour s'aperçut de cette confession étrange, elle obligea l'imprimeur à faire un carton.

2. *L'Ancien régime et la Révolution*, liv. II, chap. III.—Louis XIV et Louis XV agirent de même pour les titres de noblesse. Ils abolirent les titres qu'ils avaient vendus, et les vendirent de nouveau à ceux qui trouvèrent de l'argent pour les racheter. « Je ne crains pas de dire, ajoute M. de Tocqueville, après avoir cité ce fait et plusieurs autres, qu'il n'y a pas un particulier qui eût pu échapper aux arrêts de la justice, s'il avait conduit sa propre fortune comme le grand roi, dans toute sa gloire, menait la fortune publique. » (*Ibid.*, liv. II, chap. X.)

Il n'est question, bien entendu, ni de justice de conciliation, ni de jurys; la justice est dure et inquisitoriale dans ses formes, barbare dans ses arrêts; la loi n'accorde de conseil aux accusés pour crimes, que dans le cas de péculat ou de banqueroute frauduleuse[1]. L'organisation imparfaite et tardive des tribunaux consulaires, ébauchés plutôt que fondés par L'Hôpital, est un des bienfaits de l'administration de Colbert[2]. Outre l'interdiction du prêt à intérêt, qui rendait le grand commerce presque impossible, l'usage avait introduit des arrêts de surséance, rendus en conseil, c'est-à-dire arbitrairement, et qui avaient pour effet de suspendre indéfiniment le recouvrement de la dette. Un débiteur ayant des protections à la cour payait ses créanciers avec un arrêt de surséance qui les mettait sur la paille. Louis XVI en accorda au prince de Guémené après la plus énorme et la plus scandaleuse banqueroute, et l'on admira beaucoup ce roi honnête homme d'avoir exilé le banqueroutier dans ses terres, malgré le rang et les emplois de la famille de Rohan. Pour s'élever aux grades de l'armée, il faut être noble, et de plus il faut être riche, car les grades se vendent, et montent parfois à des sommes fabuleuses. Il en est de même de la magistrature. On offrit à Fouquet dix-huit cent mille francs de sa charge de procureur général. Les brevets de retenue dans l'armée, la paulette dans la robe constituent une sorte d'hérédité qui retient le peuple en bas de l'échelle sociale. Pour se *décrasser*, c'est-à-dire pour acheter à des prix exorbitants quelque sinécure, il faut avoir passé par la finance. La maltôte est l'antichambre de la noblesse. Tout ce qui touche aux impôts est réglé par le commissaire départi, par l'élu, un magistrat royal malgré son titre, par le tri-

1. Ordonnance de 1670, titre XIV, art. 8.
2. On voit des juges consulaires institués à Toulouse en 1549, à Rouen, en 1556, à Paris, en 1563.

bunal des Trésoriers de France et par la Cour des aides[1]. Quant à la taille, elle est imposée arbitrairement par les subdélégués, et malheur au paysan enrichi qui laisse deviner son bien-être; le subdélégué le frappe d'un plus fort impôt, et il n'a travaillé que pour le fisc[2]. Le collec-

1. Pour se débarrasser des parlements sans les détruire, les rois avaient créé successivement un grand nombre de tribunaux exceptionnels. Ainsi, il y avait le grand conseil, qui s'attribuait, même sur les arrêts du parlement, une sorte de droit de cassation, source de conflits perpétuels, le prévôt de l'hôtel qui avait la juridiction dans les résidences royales, le bailli du palais, chargé de la police dans l'enceinte du parlement, la chambre des comptes, la Cour des aides, la Cour des monnaies, la chambre du domaine et du trésor établie à Paris, les élections pour la répartition des impôts et le jugement des cas litigieux, les greniers à sel, la juridiction des traites (ou douanes), les trésoriers de France chargés de la voirie urbaine, les requêtes de l'hôtel; la connétablie et maréchaussée, l'amirauté, les eaux et forêts : trois juridictions dont le siége était à la table de marbre; les lieutenants généraux de police, le Châtelet ou présidial de Paris, la juridiction de l'hôtel de ville, celle des intendants, les juges-consuls. La justice régulière comprenait les douze parlements, les conseils souverains d'Alsace, de Roussillon et d'Artois, les sénéchaussées, les bailliages, les présidiaux, les justices seigneuriales. Il va sans dire que, dans ce chaos de juridictions, on manquait de règles fixes et précises pour les attributions de juges et les compétences. La loi elle-même variait d'un siége à l'autre, quoique les rois eussent fait bien des efforts, depuis saint Louis, pour arriver à l'uniformité. A l'époque de la Révolution, on ne comptait pas en France moins de trois cents coutumes.

2. « Il me fit entendre qu'il cachait son vin à cause des aides, qu'il cachait son pain à cause de la taille, et qu'il serait un homme perdu si l'on pouvait se douter qu'il ne mourût pas de faim. Tout ce qu'il me dit à ce sujet, et dont je n'avais pas la moindre idée, me fit une impression qui ne s'effacera jamais. Ce fut là le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon cœur contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple et contre ses oppresseurs. Cet homme, quoique aisé, n'osait manger le pain qu'il avait gagné à la sueur de son front, et ne pouvait éviter sa ruine qu'en montrant la même misère qui régnait autour de lui. Je sortis de sa maison aussi indigné qu'attendri, et déplorant le sort de ces belles contrées à qui la nature n'a prodigué ses dons que pour en faire la proie des barbares publicains. » (J. J. Rousseau, *les Confessions*, part. I, liv. IV. Éd. Lahure, t. V, p. 428.)

teur n'était au commencement que le premier citoyen venu, sorte de garnisaire que l'on rendait responsable des impôts d'une commune, et qui était obligé de dénoncer et de pressurer les autres pour n'être pas dévoré lui-même[1]. L'ardeur de la spéculation se porta aussi de ce côté. On créa, moyennant finance, des offices alternatifs, triennaux, mi-triennaux de receveurs des tailles. En même temps, sur toute la surface du royaume, une armée d'employés percevait les aides que nous appelons maintenant l'impôt indirect, et veillait aux barrières qui couvraient le territoire, doublant et triplant le prix des denrées. Les agents de la ferme remplissaient de leurs victimes les cachots et les galères. Le 23 mars 1787, dans la première assemblée des notables, le prince qui fut depuis Louis XVIII prononça textuellement ces paroles : « Le tableau de la gabelle et de ses effets, présenté page première du mémoire, est si effrayant, qu'il n'y a pas de bon citoyen qui ne voulût contribuer, fût-ce d'une partie de son propre sang, à l'abolition d'un pareil régime. » Les billots et devoirs de Bretagne, l'équivalent du Languedoc, le masphaneng d'Alsace, le privilége exclusif de la vente des boissons dans les provinces de Flandre, Artois, Hainaut et Cambrésis, ne furent abolis qu'en 1791, en même temps que les maîtrises. Cette confusion, « cette bigarrure, » comme dit Necker[2], est une amorce pour la contrebande, une injustice permanente pour les contribuables, une plaie pour l'administration, qui tombe dans le décri et se ruine à tenir sur pied une armée de surveillants. Les grosses et les petites fermes sont un autre nid d'abus de toutes sortes. L'usage de tout mettre en commissions

1. La contrainte solidaire entre les habitants d'une même paroisse pour le recouvrement des tailles ne fut abolie que le 3 janvier 1775. Ce fut un des bienfaits de Turgot.

2. *Compte rendu*, art. Gabelles.

fait du monopole la règle du marché. Plus l'État a de besoins et d'exigences, plus les traitants deviennent avides[1]. Tout le monde prend part à la rapine, la cour par les croupiers, les juges même de la Cour des comptes par les énormes présents que leur font leurs justiciables[2]. Déjà, en 1752, le public se demandait avec effroi pourquoi le pain se vendait à un prix exorbitant, quand depuis plusieurs années il n'y avait pas eu de disette. L'unique réponse à cette question était la scandaleuse fortune des fermiers généraux. Le pacte de famine dura jusqu'à la Révolution! Pour les travaux publics, ils sont dirigés et exécutés au nom de l'État par le corps royal des ponts et chaussées. L'administration est représentée dans chaque généralité par un intendant de finances et justice, que l'on appelle aussi commissaire départi, parce que c'est, le plus souvent, un maître des requêtes envoyé en commission pour gouverner souverainement une province. Tout dépend de l'intendant, rien ne peut se faire sans lui, ni une taxe, ni une route, ni un fossé, ni un mouvement de troupes, ni une éclaircie dans une forêt, ni l'endiguement d'un cours d'eau, ni l'érection d'une chapelle ou la construction d'un hôpital, ni un règlement de police; il est roi absolu dans sa généralité[3]. Il prononce seul, après avoir pris l'avis de l'élection, sur l'assiette de l'impôt, et, sans prendre aucun avis, sur les

1. Voici un exemple des déprédations des traitants : Sous Louis XV le droit de joyeux avénement, affermé vingt-trois millions, en coûta quarante-un au peuple.

2. Les quarante payeurs de rente de l'hôtel de ville, en présentant leurs états de payement à la chambre des comptes, déposaient sur le bureau, chacun quatorze mille livres en or, soit une somme totale de cinq cent soixante mille livres, qui se partageaient entre les juges. Cette somme fut encore versée le 31 décembre 1789. (*Révolutions de Paris*, n° 25, p. 31, 2 janvier 1790.)

3. Le marquis d'Argenson raconte dans ses Mémoires qu'un jour Law lui dit : « Je n'aurais jamais cru ce que j'ai vu quand j'étais contrôleur des finances. Sachez que ce royaume de France est gou-

accessoires de la taille, les réductions et les remises[1]. Quelquefois l'intendance est réunie à la place de premier président. En Provence, cette union est de règle. A Grenoble, le premier président est commandant-né de la province. On comprend que cette réunion dans les mêmes mains du pouvoir exécutif et du pouvoir judiciaire n'allége pas pour les subordonnés le poids de l'administration. Quand l'intendant est un maître des requêtes, l'inconvénient est différent sans être moindre, car alors l'intendant lutte contre son parlement, comme à Paris le ministère; et s'il succombe assez souvent dans les affaires publiques, parce que la province ne manque pas de soutenir le parlement de toutes ses forces, il a toujours le moyen d'avoir le dessus dans les affaires privées; en effet, il en est quitte pour faire évoquer l'affaire au conseil, car si la tradition se montre partout, il y a partout un moyen de la tourner. Un jour un intendant demandait l'évocation d'une affaire au conseil. « Le juge ordinaire, disait-il, est soumis à des règles fixes qui l'obligent de réprimer un fait contraire à la loi; mais le conseil *peut toujours déroger aux règles* dans un but utile[2]. » La Cour des aides va jusqu'à dire, dans les cé-

verné par trente intendants. Vous n'avez ni parlements, ni états, ni gouverneurs; ce sont trente maîtres des requêtes commis aux provinces de qui dépendent le malheur ou le bonheur de ces provinces, leur abondance ou leur stérilité. » (Cf. Tocqueville, *l'Ancien régime et la Révolution*, p. 79.)

1. « J'ai vu que, dans chaque province, un homme seul, tantôt présent, tantôt absent, était appelé à régir les parties les plus importantes de l'ordre public; qu'il devait s'y trouver habile après s'être occupé toute sa vie d'études différentes; que, passant fréquemment d'une généralité dans une autre, il perdait par ces changements le fruit des connaissances locales qu'il avait acquises, etc.» (*Compte rendu*, administration provinciale.)

2. « Rien n'est plus onéreux au peuple et ne trouble plus le repos des familles que ces combats de tribunaux, et ce pouvoir attribué aux maîtres des requêtes et aux conseillers d'État dont le nombre s'est si extraordinairement accru depuis trente ans, pouvoir qui donne

lèbres Remontrances de 1775, que « des branches entières d'administration sont fondées sur des systèmes d'injustice, sans qu'aucun recours ni au public, ni à l'autorité supérieure soit possible. » Avec tous ces magistrats, avec toutes ces brides, garrotté, réduit à rien, il ne reste au simple citoyen que la pensée[1]. Mais ici, il trouve un autre monde de difficultés et d'entraves. Sa pensée est gouvernée comme sa volonté. D'abord la religion romaine est la religion de l'État : donc, on ne peut rien écrire contre elle, les évêques, les officialités, le parlement lui-même et les intendants y mettent bon ordre ; ensuite, outre la censure ecclésiastique, il y a la censure des livres[2], la censure des théâtres[3]; il y a le pilori, il y a les parlements qui font lacérer les ouvrages par la main du bourreau, et qui condamnent les auteurs et les distributeurs d'un ouvrage philosophique aux galères

atteinte aux arrêts des cours souveraines et rend leurs jugements incertains au préjudice de la sûreté publique. Il n'y a personne qui ne voie cet abus et qui n'en gémisse; cependant toutes les plaintes faites à ce sujet (plaintes fréquentes), n'ont aucun effet et sont toujours éludées par ceux mêmes qui connaissent le mieux combien elles sont justes. » (De Thou, liv. CXVII, t. 13, p. 25.)

1. « Au XVIII[e] siècle les villes ne peuvent ni établir un octroi, ni lever une contribution, ni hypothéquer, ni vendre, ni plaider, ni affermer leurs biens, ni les administrer, ni faire emploi de l'excédant de leurs recettes, sans qu'il intervienne un arrêt du conseil sur le rapport de l'intendant. Tous leurs travaux sont exécutés sur des plans et d'après des devis que le conseil a approuvés par arrêt. L'adjudication en est faite devant l'intendant; la direction est aux ingénieurs de l'État. » (*L'Ancien régime et la Révolution*, p. 94.)

2. Le concile de Latran (mai 1515) et le concile de Trente, en 1546, décidèrent que les livres, avant d'être mis sous presse, seraient soumis à la révision épiscopale, et qu'ils ne paraîtraient qu'avec visa ou approbation. Cette mesure fut introduite en France par l'ordonnance d'Henri II (11 novembre 1547), et par celle de Charles IX (10 septembre 1572).

3. Ceux qui se rappellent l'histoire de *Tartuffe* et celle de *Figaro* savent que la représentation d'une comédie était souvent une affaire d'État. Lorsque Collé, lecteur du duc d'Orléans, voulut faire représenter la *Partie de chasse de Henri IV*, comédie monarchique s'il en

perpétuelles[1]. Et comme si tout ce réseau n'avait pas des mailles assez serrées, il y a par-dessus tout cela le bon plaisir royal, les lettres de cachet et la Bastille. Il est impossible de faire des hommes à une pareille école et avec de pareilles lois.

Louis XIV n'a peut-être jamais dit au parlement : « l'État, c'est moi. » Mais ce grand mot est la formule la plus juste de toute la politique de Louis XI, de Richelieu, de Louis XIV, de la monarchie française après la défaite de la féodalité politique. C'est le roi qui gouverne, qui combat, qui juge ; qui agrandit ses États et son influence, qui remporte des victoires ; c'est lui qu'il faut servir et défendre, c'est pour sa gloire qu'il faut mourir. Il n'est jamais question, ni dans les actes, ni dans les mots, de la patrie, des intérêts communs, des aspirations communes ; non pas même de la vertu : le roi partout et toujours. C'est une guerre incessante aux idées abstraites ; tout est personnifié, tout est concret. Le roi remplaçait la

fût, la censure s'y opposa « par respect pour Henri IV. » Les comédiens et l'auteur insistèrent. L'affaire fut portée au conseil d'État, et discutée en présence du roi. Les avis furent partagés, le roi se réserva la décision, et la décision fut qu'on ne jouerait pas la pièce. Elle fut jouée cependant en 1766. Voilà dans quelles puérilités cette manie de réglementation universelle entraînait le gouvernement.

1. La loi de 1757 prononçait la peine de mort contre les écrivains irréligieux. Cette loi ne fut jamais appliquée, et Vanini, brûlé en 1619 par arrêt du parlement de Toulouse, est probablement le dernier écrivain exécuté à mort pour ses opinions philosophiques. Mais la faiblesse, ou, si l'on veut, la modération du gouvernement n'empêche pas l'atrocité de la loi.

En 1727, un libraire de la rue Saint-Jacques, nommé Osmont, pour avoir imprimé un Mémoire sur la constitution *Unigenitus* adressé au cardinal de Noailles par trente curés de Paris, fut condamné au carcan et à trois ans de bannissement.

L'année suivante (29 mai 1728) parut une déclaration du roi portant défense d'imprimer sans permission tout ce qui a rapport à la Bulle et à la religion, sous peine du carcan pour la première fois.

Le 18 mai 1745, arrêt du parlement qui défend « de composer et débiter tous écrits qualifiés de gazettes ou nouvelles à la main, sous peine du fouet et du bannissement pour la première fois. »

patrie; l'honneur remplaçait le devoir. La France était comme un régiment qui se dévoue sans arrière-pensée à son drapeau : quatre aunes de soie cousues à une hampe. Au fond cela était logique : un peuple asservi ne doit que sentir: à un peuple qui pense, il faut la liberté.

6. Les préludes de la liberté.

Ce fut l'apparition du droit naturel qui détruisit cet ancien monde de la tradition et du privilége que nous venons de décrire. Mirabeau s'écria : « Guerre aux privilégiés et aux priviléges[1]! » La Révolution partit de là. Le privilége fut-il détruit en un jour? Le fut-il complétement? Le fut-il pour longtemps! C'est ce que nous avons maintenant à examiner.

Tout le monde connaît les caractères les plus généraux de nos deux grands siècles littéraires, le XVIIe et le XVIIIe. Au point de vue philosophique, ce qui les sépare le plus, c'est que le XVIIe siècle résume et élève la tradition et que le XVIIIe la combat. Prenez tous les écrivains du siècle de Louis XIV, grands et petits : ils acceptent le fait établi, la religion, la royauté, la société telle qu'elle est. Les frondeurs, car il y en a, n'opposent jamais le droit naturel ou l'observation de la nature aux conventions existantes; ils cherchent leur force dans des traditions antérieures, comme Saint-Simon, qui veut faire renaître la pairie, comme les magistrats, qui veulent restaurer la puissance politique des parlements, comme Bossuet, qui relève l'Église gallicane. Chacun des grands esprits de cette grande époque était convaincu que le monde était à son apogée. Que seulement le roi voulût bien être plus humain, et il n'y avait plus qu'à garder fidèlement l'or-

1. Lettre de Mirabeau du 16 août 1788, dans les *Mémoires de Mirabeau*, t. V, p. 189.

ganisation sociale, politique, littéraire, due à Richelieu et consacrée par Louis XIV. L'ardeur de ces convictions s'affaiblit dans la vieillesse du roi, parce que les ruines et le factice se montrent partout; à la régence, tout le monde se trouve prêt pour une désertion. L'incrédulité religieuse déborde la première, et avec elle s'introduit une altération profonde des mœurs. Les esprits une fois émancipés de leur respect absolu pour la convention et l'établissement, pour tout ce que Pascal avait appelé la grimace, la curiosité les envahit, sentiment éminemment philosophique. Ils se demandent le pourquoi des choses. Si l'on fait encore de l'histoire, ce n'est pas pour prouver, comme la veille, c'est pour critiquer. Montesquieu, dans *l'Esprit des lois*, accepte beaucoup de traditions, mais sans en être dupe, en les expliquant, au contraire, en les corrigeant l'une par l'autre; des abîmes séparent son livre de celui de Bossuet : *La politique tirée de l'Ecriture sainte.* Il entraîne les esprits par la nouveauté, par la profondeur pourtant accessible, par l'initiation à la philosophie de la politique et de l'histoire; mais l'art avec lequel il explique et adopte les complications de la science, mais son puissant effort pour conserver le passé en l'épurant et en le fécondant, échappent à ses contemporains, qui sont très-pressés de faire du nouveau, et n'en veulent pas ou n'en savent pas faire avec du vieux. Il est plus près d'eux dans ses *Lettres persanes*, où il ne fait que railler et détruire. Voltaire, soit qu'il conduise, ou que simplement il exprime son siècle, est à lui seul tout le génie de la nation française pendant cette période. En l'ouvrant, on comprend dès la première page que la tradition n'est rien pour lui. Il soupçonne toujours l'histoire d'être un roman. Il l'étudie en historien guidé par un sens critique très-fin et très-sûr, et en philosophe très en garde contre tous les préjugés. Il est d'autant plus fort et, si on peut le dire, d'autant plus français, qu'il n'est pas excessif, ou qu'il l'est rarement. Sa critique a ses excès, mais jamais

son dogmatisme. Il n'a ni parti pris, ni esprit de système; personne assurément ne fut moins crédule et ne chercha moins à tirer parti de la crédulité des autres. S'il se passe un paradoxe, c'est par boutade; car cet incomparable esprit a été toute sa vie gouverné par un incomparable bon sens. Des choses établies, il accepte tout ce qui lui paraît juste, ou simplement commode, élégant et agréable; car il est du monde, quoique philosophe; et comme l'aristocratie lui semble très-naturelle, très-conciliable avec la liberté, et même très-nécessaire à une liberté bien entendue, il est ouvertement aristocrate, par la pratique et par la théorie, tout en sachant à merveille que les prétentions historiques de l'aristocratie sont d'une faiblesse à ne pouvoir être discutées. Il traite la royauté de la même façon : la colombe de Saint-Denis, le saint-chrême, les acclamations du peuple et des pairs, la tradition non interrompue, la chaîne des temps, il sait ce qu'il en faut croire; mais un roi est à ses yeux indispensable pour maintenir l'ordre, et pour servir de prétexte et de rempart à l'aristocratie. Il le veut absolu, parce qu'il ne découvre en dehors de lui que des grands seigneurs sans patriotisme, et des parlements exécuteurs de lois barbares et défenseurs obstinés de la routine; il compte fermement que le progrès des lumières le fera doux et juste, et que de bonnes lois bien observées achèveront de faire disparaître le plus grand nombre des abus. C'est, on le voit, une trame politique bien légère; mais la philosophie de Voltaire, quoique de bon aloi, s'arrête partout aux surfaces, et n'aime pas à prévoir ni à sonder les complications. Rousseau, à côté de lui, est bien plus philosophe dans le vrai sens du mot; il remonte bien plus aux principes des choses, à leur essence, il voit bien plus clairement que la grimace est une grimace; aussitôt qu'il a fait le discernement de ce qui est naturel, et de ce qui n'est qu'une convention arbitraire, il prend sa découverte au tragique, et la proclame avec une emphase

qui paraîtrait exagérée si on ne comprenait qu'elle est sincère. Il va si loin dans sa haine des traditions, qu'il abandonne celles qui sont commodes, et celles même qui sont presque indispensables. Quoiqu'il ait du bon sens, il met le bon sens contre lui, en l'exagérant. C'est un homme qui n'a jamais soupçonné la force de la modération. Aussi son influence a-t-elle été moins universelle, plus contestée que celle de Voltaire ; mais pour les âmes dont il s'est emparé, il les a faites siennes. Les encyclopédistes qui se croient, et que l'on croit le troupeau de Voltaire, sont à Voltaire en effet par leurs opinions littéraires, par le caractère de leurs œuvres, par leur incrédulité ; mais ils sont à Rousseau plus qu'ils ne pensent, par l'acharnement de leur lutte contre les conventions et le fait établi. Le siècle qu'ils instruisaient ne pouvait pas manquer d'abandonner la tradition, et de revendiquer la nature, c'est-à-dire le droit et la liberté. Sur la fin du XVIIIe siècle, on s'en enivra. Ce n'était plus pour personne une raison de respecter une institution ou un usage, parce qu'ils duraient depuis longtemps. Au contraire, on se disait : Cette autorité est bien dure. Quels sont ses titres ? Cet usage est bien tyrannique. Est-il conforme à la nature ? C'était la tournure de tous les esprits, même des dévots et des monarchiques. Jamais un siècle ne fut si complétement lui-même.

Dès le commencement du règne de Louis XVI, tout le monde était convaincu que la société allait mal et qu'il fallait la réformer, non d'après un principe traditionnel, mais d'après un principe philosophique. On invoquait la nature et le droit de tous les côtés ; les écrivains et les philosophes, dont c'était la profession ; la cour, les nobles, qui se promettaient de ne pas aller trop loin, et de s'arrêter au moment où la réforme cesserait d'être juste pour devenir excessive et violente ; le bas clergé, qui appartenait deux fois au tiers état et qui avait, plus qu'on ne le croit généralement, l'instinct de la liberté ; les phy-

siocrates, qui eurent l'immense honneur de montrer les premiers que la philosophie pouvait et devait s'appliquer à toutes les questions politiques et sociales ; Turgot qui, pendant son ministère, entravé par la mauvaise volonté de Maurepas le principal ministre, par les habitudes routinières des parlements, et par Necker qui opposait au principe de la liberté celui de la protection des classes pauvres, ébaucha en quelque sorte la révolution ; Malesherbes, dont les remontrances, prononcées en 1775 au nom de la Cour des aides, mirent à nu l'effroyable système du privilége en matière d'impôts, et posèrent les bases d'une administration financière équitable ; le parlement enfin, qui commençait à être infecté de philosophie, après avoir si longtemps fait brûler les livres des philosophes, et qui dans son besoin de popularité, ne trouvait plus d'autre moyen d'en obtenir que de demander, lui l'organe séculaire de la tradition, des réformes radicales. La désastreuse administration de Louis XV et de ses ministres avait créé un passif énorme, qui mettait le gouvernement aux abois[1]. Le revenu public à la mort de Louis XV s'élevait à 375 331 873 livres, mais la dette absorbait à elle seule, malgré les banqueroutes, 190 858 531 livres ; il ne restait donc que 184 473 343 livres[2] pour

1. On lit dans les *Mémoires de Barbier*, avocat au parlement (t. III, p. 156, édit. Charpentier). « La succession de Samuel Bernard va à trente millions. *Dans un État bien policé, cela ne se souffrirait pas.* Il est inutile de retrancher des rentes viagères, de réduire les rentes sur la ville au denier quarante, de laisser des rentes sur les États de Bretagne au denier cinquante, sous prétexte de soulagement de l'État, et d'incommoder par là tous les particuliers, qui contribuent d'ailleurs au dixième dans le besoin, pour laisser une pareille fortune, acquise aux dépens de l'État, dans les mains d'une seule personne. »

2. Telle était la détresse des finances à la fin du règne de Louis XV, qu'on fut obligé de renoncer aux fêtes annoncées pour le mariage du comte de Provence (Louis XVIII), parce que les fournisseurs ne voulaient rien faire à crédit. (*Mémoires de Bachaumont*, t. V, p. 257.)

faire face à deux cent dix millions de dépenses[1]. Le déficit prévu, s'il n'y avait ni augmentation de dépenses, ni diminution de recettes, était de vingt-cinq à vingt-six millions par année. En 1775, Turgot l'évaluait déjà à trente-six millions; et malgré les allégations du compte rendu, contredites par Calonne et peu vraisemblables en elles-mêmes, il ne fit évidemment que s'accroître. Il était de cinquante millions en 1785, en ne tenant pas compte

1. D'après le compte rendu, les dépenses du département de la maison du roi s'élevaient à trente-trois millions sept cent quarante mille livres. Le total des pensions était de vingt-huit millions. Les maisons de la reine et des princes coûtaient plus de treize millions. En 1783, le roi si économe dans sa vie ordinaire, se laissa aller à acheter le domaine de Rambouillet à cause de ses chasses. Rambouillet coûta quatorze millions. De son côté, la reine eut la ruineuse fantaisie d'acheter Saint-Cloud au duc d'Orléans.

Plusieurs grands seigneurs, au milieu de la détresse générale, se signalaient par leur avidité et leur prodigalité. Le cardinal de Rohan disait qu'un honnête homme ne pouvait pas vivre à moins de douze cent mille francs de revenu. Le prince de Guémené fit une banqueroute de plusieurs millions, et le cardinal disait : « Il faut être un roi ou un Rohan pour faire une telle banqueroute. » Louis XVI eut la faiblesse de protéger le banqueroutier par des arrêts de surséance et par des évocations au conseil. Le duc de Chartres, dont les affaires étaient obérées, fit la banque, et transforma la plus grande partie de son palais en boutiques. Malgré les bonnes résolutions du roi, la liste des pensions s'enflait chaque année.

Outre les pensions, l'État s'épuisait par des échanges onéreux. En trois ans, ces échanges coûtèrent soixante-dix millions au trésor; soixante-dix millions perdus, ou à peu près. Lorient, avec une autre terre, valant ensemble cent quatre-vingt mille livres de rente, fut acheté au prince de Guémené pour une somme de douze millions et demi, sans compter la principauté de Dombes, dont le revenu était de quarante mille livres. La Fayette déclara dans le bureau des notables dont le comte d'Artois était président, « que le roi, depuis son avénement au trône, avait acheté pour environ sept cent mille livres de revenus en terres et forêts, payés par sept cent vingt mille livres de rente, dont cinquante tout au plus en rentes viagères, et par des sommes montant en argent à plus de quarante-cinq millions. »

Depuis le renvoi de Turgot jusqu'en 1786, on avait dévoré, en emprunts et anticipations, seize cent trente millions d'extraordinaire. (Remontrances du 24 juillet 1787.)

de la dette flottante. Les évaluations du contrôleur général de Calonne dépassent tous ces chiffres. Dans son discours, prononcé le 22 février 1787 devant l'assemblée des notables, il accuse pour l'année 1784 un déficit de quatre-vingt millions et une dette flottante de six cent quatre millions. Quelques jours après, le 6 mars, il porte le déficit pour l'année courante à cent millions, puis à cent quinze. Il était en réalité de quatre-vingt-dix-sept ou quatre-vingt-dix-huit millions. Le roi, qui désirait ardemment soulager le peuple, qui se sentait plein de sympathie pour ses souffrances et prêt à tous les sacrifices personnels, était obligé d'augmenter les impôts. On ajouta en juillet 1782 un troisième vingtième à ceux qui existaient déjà, l'impôt le plus commode au gouvernement et le plus lourd aux contribuables à cause du mode de répartition ; on renouvela l'impôt du timbre, on augmenta les aides ou impôts indirects.

L'impôt du timbre paraissait particulièrement tyrannique, parce qu'il avait pour effet, disait-on, d'entraver les transactions. Les vingtièmes, impôts sur le revenu et sur l'industrie[1], étaient d'autant plus durs que le roturier seul était soumis aux investigations du fisc et taxé à la rigueur, tandis que le noble était cru sur parole. Quant au clergé, il ne payait point les vingtièmes. Toutes ces taxes étaient établies et perçues sans que le public en connût le rendement. Les emprunts mêmes de l'État étaient négociés sans qu'aucun document pût éclairer les prêteurs sur les obligations antérieures du trésor, et sur les rapports des recettes avec les dépenses. Même après le compte rendu, même après les confessions du contrôleur général de Calonne, ni les notables, ni le parlement ne purent obtenir la présentation des pièces comptables. L'énormité

1. Le premier vingtième fut établi en mai 1749, le second le 7 juillet 1756, et le troisième en mars 1760. C'est ce troisième que Louis XVI remit en vigueur en juillet 1782.

des acquits au comptant, qui couvraient les dépenses secrètes sous la responsabilité dérisoire d'une simple signature, rendait toute vérification et toute lumière impossibles. Cette détresse financière, et l'opposition qui en fut la suite, portèrent Louis XVI à des mesures tyranniques, bien opposées à ses promesses, à ses premiers actes, à ses sentiments, à sa volonté[1]. Le parlement fut exilé; des conseillers furent proscrits, emprisonnés; un jour même le palais de justice fut en quelque sorte pris d'assaut par un capitaine aux gardes à la tête de six compagnies. On juge de la situation de Louis XVI, en présence d'un peuple dont les espérances avaient été surexcitées, pour qui la royauté avait cessé d'être une religion, qui voyait ses charges s'accroître, qui entendait ses griefs solennellement exprimés par les magistrats eux-mêmes, et sous les yeux duquel on déployait chaque jour tout l'appareil du pouvoir absolu. Les lois étaient odieuses et impuissantes, le pouvoir royal était despotique et nul; le parlement n'était occupé qu'à défendre ses propres abus, à dénoncer ceux de la cour, et à résister obstinément à tous les remèdes. Tous les pouvoirs publics,

1. Le 5 août 1787, le parlement déclara que les projets d'impôts présentés à l'enregistrement depuis l'avénement du roi, auraient porté l'accroissement des charges à la somme énorme de deux cents millions.

Cinq jours après, sur la dénonciation d'Adrien Duport, alors conseiller, et qui fut depuis ministre de la justice, le parlement rendit un arrêt dont les considérants frappent plus haut que le ministre disgracié qu'il s'agit d'atteindre : « la cour donne acte au procureur général du roi de sa plainte des déprédations des finances, soit par des charges et acquisitions onéreuses à l'État, soit par l'extension des emprunts au delà des sommes portées dans les édits et déclarations enregistrés en la cour, soit par des manœuvres dans la refonte des monnaies, soit par des fonds du trésor royal fournis clandestinement pour soutenir un agiotage funeste à l'État, soit par des abus d'autorité et autres de tout genre commis par le sieur de Calonne dans l'administration des finances, etc.... permet d'informer, etc. »

acharnés les uns contre les autres, achevaient de se déshonorer et de se détruire mutuellement. Le procès du collier, où le parlement condamna pour ainsi dire la reine, et la comédie de *Figaro*, jouée malgré la cour, et qui tournait la cour et le parlement en ridicule, marquent bien le rapide mouvement de cette décadence. Le parlement, à bout de son rôle, ne pouvait plus ni résister ni obéir; la force des choses le porta jusqu'à réclamer les états généraux[1].

C'était de sa part une abdication; car les états généraux, représentant le droit du peuple, n'étaient pas moins mortels pour les priviléges du parlement que pour ceux

1. La Cour des aides, dans ses remontrances du 23 juillet 1763 et dans celles du 6 mai 1775, le duc de La Rochefoucauld, dans le sein du parlement, en 1774, avaient déjà demandé les états généraux. Mais on ne pensait alors qu'à la lutte des parlements contre le pouvoir absolu, et cet appel aux états généraux, aussi contraire aux prétentions du parlement qu'à celles de la cour, ne fut pas entendu. A la première assemblée des notables, La Fayette proposa dans son bureau de demander « une assemblée nationale pour 1792. — Quoi, monsieur, dit le comte d'Artois qui présidait, vous demandez les états généraux? — Oui, monseigneur; et même mieux que cela. » Dans la même assemblée, M. de Castillon, procureur général du parlement d'Aix, s'exprima en ces termes : « Votre Altesse Royale me permettra de lui dire qu'il n'est aucune puissance légale qui puisse admettre l'impôt territorial tel qu'il est proposé; ni cette assemblée, quelque auguste qu'elle soit, ni les parlements, ni les états particuliers, ni même le roi : les états généraux en auraient seuls le droit. »

L'arrêté du parlement prescrivant aux commissaires chargés de dresser les remontrances, d'y exprimer « le vœu de voir la nation assemblée préalablement à tout impôt nouveau, » est du 16 juillet 1787. Le 30 juillet, la compagnie déclara plus explicitement que « la nation, représentée par les états généraux, était seule en droit d'octroyer au roi les subsides nécessaires. » Elle dit dans son arrêté du 5 août « que le roi n'ignore pas que le principe constitutionnel de la monarchie française est que les impositions soient consenties par ceux qui doivent les supporter; qu'il n'est pas dans le cœur d'un roi bienfaisant d'altérer ce principe qui tient aux lois primitives de l'État, à celles qui assurent l'autorité, et à *celles qui garantissent l'obéissance.* »

de la royauté. Le parti de la cour eut beau le représenter à ses adversaires : la lutte a cette conséquence, que quand elle est poussée à l'extrême, elle oblige les partis à oublier leurs intérêts pour obéir à la logique. Pendant la longue suspension dont les avait frappés la réforme opérée par Maupeou, en 1771, les parlements, comme adversaires du pouvoir absolu et comme victimes, avaient conquis une sorte de popularité bien vite évanouie après leur retour en 1774, quand on les vit de nouveau défendre les privilèges, entraver la liberté de penser, appliquer des lois presque sauvages, se refuser aux plus justes demandes pour la diminution des épices et des frais de justice, interrompre à chaque instant les affaires des particuliers pour faire aux mesures adoptées par la cour une opposition systématique, et quelquefois dictée par l'horreur de toute innovation. Convaincus enfin de leur impuissance, ils se virent réduits à invoquer contre la cour le corps même dont ils se disaient les perpétuels représentants, et qui par sa présence les effaçait et les annulait. Parmi les nombreux arrêtés qui contiennent la demande des états généraux, le plus énergique est celui du 27 août 1787. Le parlement venait d'être exilé à Troyes, et dans ces premiers moments de persécution, il se sentait animé d'un courage qui ne se démentit que trop. « La cour.... a arrêté qu'elle ne cesserait de réclamer auprès du roi les maximes nécessaires au soutien de la monarchie ; de lui représenter que les états généraux peuvent seuls sonder et guérir les plaies de l'État, et octroyer les impôts dont la nature et la quotité auraient été jugées nécessaires après amples discussions et mûres délibérations ; que la monarchie française serait réduite à l'état de despotisme, s'il était vrai que des ministres qui abuseraient de l'autorité du roi pussent disposer des personnes par des lettres de cachet ; des propriétés, par des lits de justice ; des affaires civiles et criminelles, par des évocations ou cassations, et suspendre le cours de la

justice par des exils particuliers ou des translations arbitraires. » Ce cri de colère du parlement de Paris est un aveu, il résume toute la situation ; c'est un acte d'accusation, non-seulement contre le ministre de Calonne, comme le voulaient Duport et d'Espréménil, mais contre la monarchie.

Aucun historien ne sera jamais aussi sévère pour le parlement que l'était alors la royauté, ni pour la royauté que l'était le parlement. Il est triste de dire que ces deux ennemis implacables avaient raison l'un contre l'autre. Voici encore, pour conclure, un éloquent et curieux passage des remontrances du 17 avril 1788, où le parlement se vante d'avoir demandé les états généraux, comme d'une abdication héroïque, et du plus grand service qu'il pût rendre à la royauté et au pays.

« La constitution française paraissait oubliée ; on traitait de chimère l'assemblée des états généraux. Richelieu et ses cruautés, Louis XIV et sa gloire, la régence et ses désordres, les ministres du feu roi et leur insensibilité semblaient avoir pour jamais effacé des esprits et des cœurs jusqu'au nom de la nation : tous les états par où passent les peuples pour arriver à l'abandon d'eux-mêmes, terreur, enthousiasme, corruption, indifférence, le ministère n'avait rien négligé pour y laisser tomber la nation française. Mais il restait le parlement. On le croyait frappé d'une léthargie en apparence universelle ; on se trompait. Averti tout à coup de l'état des finances, forcé de s'expliquer sur deux édits désastreux, il s'inquiète, il cesse de se faire illusion : il juge de l'avenir par le passé, il ne voit pour la nation qu'une ressource, la nation elle-même. Bientôt, après de mûres et sages réflexions, il se décide, il donne à l'univers l'exemple inouï d'un corps antique, d'un corps accrédité, tenant aux racines de l'État, qui remet de lui-même à ses concitoyens un grand pouvoir, dont il usait pour eux depuis un siècle, mais sans leur consentement exprès. Un prompt succès répond à

son courage : le 6 juillet, il exprime le vœu des états généraux ; le 19 septembre, il déclare formellement sa propre incompétence ; le 19 novembre, Votre Majesté annonce elle-même les états généraux ; le surlendemain elle les promet, elle en fixe le terme, sa parole est sacrée. Qu'on trouve sur la terre, qu'on cherche dans l'histoire un seul empire où le roi et la nation aient fait aussi paisiblement d'aussi grands pas en aussi peu de temps : le roi vers la justice, et la nation vers la liberté !... Nous pouvons demander à vos ministres : A qui le roi doit-il ce grand dessein ? à qui la nation doit-elle ce grand bienfait ? »

La demande des états généraux prit comme une traînée de poudre. Tous les parlements s'en mêlèrent, tous les salons, tous les publicistes. Ce fut un cri général. La cour refusa, puis elle promit, en ajournant, puis elle rassembla les notables, puis enfin elle céda, et fixa une époque pour la convocation de l'assemblée. Dès lors l'ancien régime était vaincu. Le parti de la cour fit de grands efforts pour établir que le roi n'était pas obligé de convoquer les états généraux, qu'il était seul juge de l'opportunité de cette convocation ; qu'il n'avait aucun besoin du concours des états pour l'administration de son royaume ; que les états réunis ne formaient qu'un conseil plus étendu chargé de donner des avis dont le roi restait l'arbitre suprême[1]. Mais que cette doctrine fût ou non conforme à la tradition, elle n'intéressait déjà plus personne. C'était affaire au cabinet de Versailles et au parlement de compulser des registres. La nation dans ce grand péril, et dans ce grand réveil, et dans ces nouvelles et magnifiques espérances, n'invoquait plus que le droit éternel. Le droit ne pouvait pas paraître sur la scène sans effacer tous les priviléges. On eut beau s'en prendre à des habiletés de

1. Discours de M. de Lamoignon, garde des sceaux, à la séance du roi au parlement du 19 novembre 1787.

détails; il n'y avait plus de possible désormais pour ce régime destiné à périr, qu'un atermoiement.

La cour essaya pourtant une mesure, qui aurait pu pour quelque temps conjurer la tempête, si elle avait été prise à temps, c'est-à-dire avant que tous les esprits fussent dans l'attente des états généraux. Elle fit ce que les contemporains appelèrent la révolution de 1787 : fort petite révolution assurément pour nous qui avons vu la grande, mais dont les contemporains durent juger bien autrement, car c'était la première défaite officielle de la tradition; et les réformes du chancelier Maupeou, qui avaient fait tant de bruit dix-huit ans auparavant, se trouvaient bien distancées par les nouvelles mesures. Le parti de la cour jouait gros jeu en attaquant la tradition, quoiqu'on s'en fît alors une arme contre lui. Il attaquait là l'autorité légale d'un principe sur lequel la royauté vivait, et qui, moralement détruit par les progrès de la philosophie, n'avait été jusque-là ni contesté ni ébranlé par les pouvoirs publics.

Le ministère avait alors pour chefs l'archevêque de Sens, M. de Brienne, et le garde des sceaux, Lamoignon. Fatigué des lits de justice, des lettres de jussion, des exils et des remontrances, l'archevêque voulut reprendre l'œuvre de Maupeou, et en finir une bonne fois avec l'opposition des parlements, en leur enlevant tous leurs droits politiques, et en les confinant dans leurs attributions judiciaires. La nation, suivant lui, devait comprendre facilement que le parlement n'avait pas caractère pour la représenter; qu'il n'était qu'une assemblée de légistes, dont les charges étaient vénales, et dont tout l'avenir dépendait de la cour; qu'il maintenait de tout son pouvoir des formes de procédure peu libérales, une législation compliquée, arbitraire, presque barbare dans quelques-unes de ses parties[1], une pénalité

1. La multitude et la disproportion des ressorts, l'absence de cour

atroce; que l'étendue des ressorts, et surtout du ressort du parlement de Paris, rendait la justice lente, onéreuse aux justiciables; qu'en fait, il n'invoquait jamais contre le roi que la tradition, et n'opposait, par conséquent, au privilége qu'un autre privilége; que son opposition paralysait l'action du gouvernement, sans l'éclairer ni la rendre plus juste, et n'aboutissait qu'à des troubles, dont la fin était toujours funeste à la liberté. Quelques sages améliorations dans la procédure, dans la pénalité, dans l'étendue des ressorts, dans l'assiette des impôts, publiées en même temps, devaient achever de gagner l'opinion. Parmi ces mesures, depuis longtemps élaborées à la chancellerie, et brusquement promulguées

régulatrice, de hiérarchie et de jurisprudence commune, avaient pour résultats des arrêts qui, rendus à la fin du XVIIIe siècle, semblaient d'effrayants anachronismes. Tout le monde connaît l'histoire de Calas, de Sirven et du chevalier de Labarre; mais tout le monde ne sait pas quel service la Révolution a rendu par la réforme des lois criminelles. En voici un exemple, choisi entre mille autres à cause de l'étrangeté de ses péripéties : Marot, receveur des tailles d'Angoulême, trouve un déficit dans sa caisse. Il accuse du vol son commis, nommé Laplanche. C'était un vol domestique entraînant la peine de mort. Après une longue instruction, la Cour des aides, saisie de l'affaire parce qu'il s'agissait de comptables, condamne Laplanche à être pendu. L'arrêt est du 6 septembre 1781. Appel du condamné, appuyé par le procureur général, qui le croyait innocent. Le 2 décembre 1782, le grand conseil casse l'arrêt de la Cour des aides, et renvoie Laplanche devant le Châtelet de Paris. La cause n'est jugée que le 18 juin 1784. Le Châtelet décharge Laplanche de l'accusation, et condamne Marot, son patron, à des dommages-intérêts envers lui. Marot en appelle de cette condamnation, et la Tournelle, se trouvant ainsi saisie de l'affaire, recommence toute la procédure. L'arrêt définitif fut rendu le 27 janvier 1785. Le parquet fut unanime pour déclarer Laplanche innocent; les juges, au nombre de dix-neuf, furent unanimes pour le déclarer coupable. Il fut condamné à être pendu. Le procès avait duré sept ans. Il est juste de dire que le roi et ses ministres désiraient la réforme des lois criminelles et couvraient de leur protection le président Dupaty, qui travaillait activement à signaler les abus, et à préparer le remède. Les parlements, malgré le cri public, opposaient à tout projet de réforme une résistance obstinée.

alors pour le besoin du moment, il suffira de citer l'abolition de la torture préalable et de la sellette, l'obligation imposée aux juges de motiver leurs arrêts, l'établissement d'un certain nombre de grands bailliages, jugeant en dernier ressort au criminel, et au civil, quand la somme litigieuse ne dépassait pas le chiffre de vingt mille francs, la promesse, ajournée il est vrai, de la suppression d'un des trois vingtièmes, enfin la création très-importante et très-féconde d'assemblées provinciales permanentes, ou représentées pendant les vacances par des commissaires délégués. Ces assemblées avaient été proposées au roi, en 1778, par Necker, qui établit alors les assemblées du Berry et du Rouergue[1], mais dont les projets furent contrecarrés par les parlements jusqu'à sa première retraite du ministère, arrivée en 1781.

Dans cette dernière institution surtout était l'originalité de la mesure. Maupeou avait déjà essayé de réformer la justice par la création de nouveaux ressorts et la suppression des droits politiques du parlement[2]; mais c'était la première fois, depuis l'établissement définitif de l'autorité royale, que le pouvoir central se dessaisissait d'une partie considérable de l'administration pour la mettre directement dans les mains du pays. Cependant tel est le malheur des derniers défenseurs de la monarchie, qu'ils semblent inintelligents et maladroits même dans ce qu'ils font de bien. Il est clair qu'en établissant les conseils provinciaux, ils ne songeaient pas à diminuer les abus de la centralisation. Ce qui aurait pu être l'inauguration d'une politique nouvelle était tout simple-

1. 12 juillet 1778. (*Anciennes lois françaises*, t. XXV, p. 354.) D'autres assemblées furent établies, dans la généralité de Grenoble, le 27 avril 1779; dans celle de Montauban, le 11 juillet de la même année; dans celle de Moulins, le 19 mars 1780. « Une autre généralité, dit M. Henri Martin (t. XIX, p. 380), refusa l'assemblée provinciale qu'on lui offrait, parce que cet établissement, purement consultatif, dérogeait au droit des citoyens de voter l'impôt. »

2. 20 janvier 1771.

ment un expédient pour capter la faveur publique. Médiocrement conçue, puisqu'elle laissa subsister les intendants à côté des conseils qui devaient les remplacer et ne firent peut-être que les fortifier, exécutée sans franchise, cette grande mesure ne fit que rendre l'administration difficile, et désarmer le gouvernement au moment où il avait le plus besoin de force. La division des ordres, qui entraînait celle des intérêts, rendait d'ailleurs la constitution de ces assemblées presque impossible. On peut dire que cette création ne fut comprise ni du ministère qui en prit l'initiative, ni des parlements, qui l'avaient provoquée, et qui ne tardèrent pas à la combattre[1], ni du peuple. Ceux qui, à cette époque, avaient de l'intelligence politique visaient beaucoup trop haut pour s'arrêter à une réforme administrative.

Même dans la réforme judiciaire, l'archevêque ne sut mettre aucune habileté. Il se laissa devancer par le parlement, qui fit la demande des états généraux, dépassant ainsi d'emblée tout ce que le roi voulait et pouvait donner; il exerça des vengeances contre les conseillers, et fit, comme on disait alors, violer le sanctuaire de la loi par des gardes françaises; il supprima, d'un seul coup, plus de cent offices de conseillers, ce qui lui aliéna un grand nombre de familles, et força en quelque sorte le parlement tout entier à la résistance. En voyant le parlement de Paris réduit à soixante-sept conseillers, le public put presque croire qu'on le supprimait. Enfin, la faute la plus grave était de faire renaître le souvenir des cours plénières. L'archevêque transférait le droit d'enregistrement qu'il ôtait au parlement de Paris et à tous les par-

1. On prétendit que ces assemblées, qui devaient surveiller et presque remplacer les intendants, deviendraient des instruments dociles dans leurs mains, et qu'ils s'en serviraient pour établir leur prépondérance sur les cours souveraines. Ce fut en partie l'opposition des parlementaires à cette mesure qui amena la retraite de Necker en 1781.

lements du royaume, à une cour plénière composée de la grand'chambre du parlement, de princes, de pairs, de gouverneurs de provinces, de conseillers d'État et d'autres personnages désignés par le roi pour faire partie de la cour. Il est clair que ces commissaires royaux, choisis et triés exprès, ne pouvaient exercer aucun contrôle sur les actes du gouvernement, et que tout se réduisait à une vaine parade. D'un côté, on les rendait inamovibles, ce qui était une garantie, et de l'autre, on déclarait que leur nombre serait illimité, ce qui rendait l'inamovibilité insignifiante. A un moment où les passions et les espérances étaient surexcitées, on sentit vivement ce qu'il y avait de puéril et d'odieux dans cette comédie.

De son côté le parlement se donna le tort de protester avec aigreur, et d'insister surtout sur l'injustice faite à ceux de ses membres qu'on privait de leurs offices. Les exclus protestèrent contre leur exclusion, et les conservés contre l'exclusion de leurs collègues. Ils invoquèrent l'édit de Louis XI, qui leur garantissait l'inamovibilité. La cour répondit par une équivoque. Le public se détourna bientôt de cette querelle, qui parut méprisable dans l'ardente préoccupation des esprits. Il haïssait le ministère, et les réformes qu'on offrait en son nom étaient si loin de ses espérances et de ses demandes, qu'il ne daigna pas lui en savoir gré. Il ne pouvait s'intéresser sérieusement au parlement qui avait défendu avec tant d'énergie les droits féodaux et les maîtrises; qui s'était opposé aux réformes judiciaires les plus urgentes, et qui montrait en toute occasion au moins autant d'éloignement pour les innovations commandées par l'esprit du siècle que pour le despotisme royal. On continua de tous côtés à demander les états généraux, c'est-à-dire une représentation réelle de la nation, et des réformes radicales. Le parlement lui-même, presque à la veille de la Révolution[1],

1. 5 décembre 1788.

rendit un arrêt qui montre bien l'état de l'opinion. Après avoir supplié le roi de ne plus permettre aucun délai pour la tenue des états généraux, il déclare « qu'il ne subsisterait aucun prétexte d'agitation dans les esprits s'il plaisait à Sa Majesté de consacrer le retour périodique des états, leur droit d'hypothéquer aux créanciers de l'État des impôts déterminés, leur obligation envers les peuples de ne décréter aucun autre subside qui ne soit défini pour la somme et pour le temps, et de répartir également les impôts entre les trois ordres; la responsabilité des ministres, la liberté individuelle des citoyens par l'obligation de remettre immédiatement tout homme arrêté dans une prison royale entre les mains de ses juges naturels; et la liberté légitime de la presse, seule ressource prompte et certaine des gens de bien contre la licence des méchants, sauf à répondre des écrits répréhensibles après l'impression, suivant l'exigence des cas. »

Quelques jours après, les assemblées électorales consacrèrent des vœux analogues dans les cahiers du tiers par toute la France, en y ajoutant encore la suppression sans rachat des droits féodaux attentatoires à la dignité et à la liberté de l'homme, et la faculté de rachat pour tous les autres. C'est la célèbre distinction entre la féodalité dominante et la féodalité contractante, qui servit de base aux premières réformes financières de l'Assemblée nationale. On peut lire surtout les cahiers du tiers état de Paris; toute la Constitution de 1791 y est contenue, et même la Déclaration des droits de l'homme. « .... Tout pouvoir émane de la nation et ne peut être exercé que pour son bonheur.... La nation peut seule concéder le subside; elle a le droit d'en déterminer la quotité, d'en limiter la durée, d'en faire la répartition, d'en assigner l'emploi, d'en demander le compte, d'en exiger la publication.... Toute propriété est inviolable. Nul citoyen ne peut être arrêté ni puni que par un juge-

ment légal.... Tout citoyen a le droit d'être admis à tous les emplois, professions et dignités.... La liberté naturelle, civile, religieuse de chaque homme, sa sûreté personnelle, son indépendance absolue de toute autre autorité que celle de la loi, excluent toute recherche sur ses opinions, ses discours, ses écrits, ses actions, en tant qu'ils ne troublent pas l'ordre public et ne blessent pas les droits d'autrui[1].... » Ainsi toute la nation savait où elle allait et ce qu'elle voulait. La nuit du 4 août fut si peu une surprise que tous les décrets de cette nuit fameuse étaient déjà prévus et ordonnés par les cahiers. Déjà même, dans les assemblées primaires, les électeurs avaient refusé de subir la présidence des magistrats nommés par le roi, et désignés pour cet office par la loi et la coutume : tant on avait clairement conscience de l'avénement d'un principe nouveau, le principe du droit naturel, devant lequel le privilége et la tradition devaient se taire. Dès 1774, un livre écrit sous les yeux et par l'inspiration de Turgot[2] avait clairement tracé la différence qui allait séparer la France moderne de l'ancienne France, en posant ce principe : « Les droits des hommes réunis en société ne sont point fondés sur leur histoire, mais sur leur nature. »

1. L'esprit public avait été préparé non-seulement par les écrits des grands philosophes, mais par des dissertations où étaient proposées et discutées la plupart des mesures adoptées par la Constituante. Nous citerons, entre autres, un mémoire attribué au marquis de Puységur et qui parut en 1770, intitulé : *Du droit du souverain sur les biens-fonds du clergé et des moines, et de l'usage qu'il peut faire de ces biens pour le bonheur des citoyens.* L'usage qu'il en peut faire, suivant l'auteur, c'est de les prendre, et de fournir aux besoins légitimes du clergé par des pensions annuelles.

2. *Mémoire au roi sur les municipalités.* On attribue cet écrit à Dupont de Nemours.

7. Réformes opérées par l'Assemblée constituante.

Quand la première partie de la tâche de la Révolution fut accomplie, après la convocation de l'Assemblée, la réunion des trois ordres, la nuit du 4 août, le vote de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et la promulgation de la première Constitution française, voici quel était l'état de notre pays regénéré :

Les dernières traces du régime féodal avaient disparu. Il n'y avait plus ni redevances au profit des seigneurs, ni dîmes au profit du clergé, ni rentes perpétuelles, ni droit de banalité, ni droit de chasse, ni droit de garenne, ni droits de lods et ventes, ni exemption d'impôts et de service militaire, ni justice exceptionnelle et privilégiée, ni emplois et honneurs réservés à la naissance. Tous les hommes naissaient égaux en droits, c'est-à-dire, en d'autres termes, que le droit était reconnu, et qu'il n'y avait plus de privilége. La réforme était donc complète et entière quant à l'état des personnes. On avait poussé le principe de l'égalité si loin que les titres mêmes, et les formes nobiliaires, qui ne représentaient plus désormais que des souvenirs, avaient été abolis avec les droits utiles et honorifiques. « Tous les français, disait la Constitution, sont et demeurent égaux devant la loi, sans autre distinction entre eux que les vertus et le mérite. » La liberté des cultes, que la philosophie et les mœurs réclamaient depuis si longtemps[1], avait enfin

1. Le roi avait porté au parlement, le 19 novembre 1787, un édit que le garde-des sceaux Lamoignon commenta en ces termes : « Sa Majesté ne veut point d'autre culte dans son royaume que celui de la religion catholique, apostolique et romaine. Cette religion sainte, dans laquelle le roi est né, sous laquelle le royaume a été florissant, sera toujours la seule religion publique et autorisée dans ses États.

« Sa Majesté prescrit les formes légales qui doivent constater la naissance, les mariages et la mort de ses sujets non catholiques;

été établie sur des bases solides. La loi ne faisait plus aucune différence entre les catholiques et les protestants, entre les chrétiens et les juifs[1]. L'autorité des pasteurs ne s'exerçait plus que sur les matières spirituelles et dans l'intérieur de leurs églises. Toutes les opinions philosophiques et religieuses pouvaient s'exprimer sans entraves par la voie de la presse. On avait ôté aux ministres du culte catholique les fonctions d'officiers de l'état civil. La loi seule et les magistrats, organes de la loi, consacraient les mariages. Il n'y avait plus dans l'État que des citoyens. Le régime de la propriété avait été remanié. Jusque-là, il y avait plusieurs manières de posséder la terre. Dans les mains des nobles, elle était incessible, insaisissable et transmissible de mâle en mâle, à l'exclusion, presque partout, des puînés et des filles. Les roturiers la possédaient franche et la transmettaient librement, ou n'étaient que colons, propriétaires seulement des édifices et superfices, et congéables à la volonté des seigneurs terriens. Ces anomalies, dont les effets perpétuaient la distinction et la séparation des races, avaient été remplacées par une loi fondée sur le véritable principe de la propriété. Il n'y avait plus en France qu'une manière de posséder la terre, et c'était de la posséder purement et simplement, fonds et surface. Elle pouvait être saisie, aliénée, donnée, transmise; seulement la loi intervenait pour régulariser les partages dans les successions *ab intestat,* et pour empêcher les volontés particulières de créer un nouveau droit d'aînesse et une nouvelle aristocratie territoriale. Elle accordait au fils un droit sur le domaine paternel, mais dans une juste mesure, en laissant une part dis-

et elle borne sa justice à leur égard à ces facultés primitives, qui sont un droit sacré de la nature plutôt qu'un bienfait arbitraire de la loi. »

1. Voy. *la Liberté de conscience*, par Jules Simon, 2e édition, p. 127 sqq. et p. 219 sqq.

ponible, comme instrument et garantie du pouvoir paternel, et comme représentation éventuelle des améliorations introduites dans le fonds patrimonial par le travail et l'industrie du père. Une réforme analogue et non moins importante avait détruit les entraves apportées jusqu'alors au travail. Pour exercer un état, une profession, il suffisait désormais d'en être capable. Le commerce avait vu tomber les barrières qui jusque-là, en arrêtant les transactions, en rendant les transports difficiles, souvent impossibles, produisaient des disettes artificielles, et créaient la famine à côté de marchés surchargés. L'égalité devant la loi, la liberté de conscience, la propriété et le travail étaient donc fortement constitués, et de la féodalité civile, hier encore toute-puissante, il ne restait nulle trace.

Voyons ce qu'on avait fait de l'organisation politique introduite sous les derniers règnes.

Les parlements avaient sombré. On avait vite oublié la popularité qu'ils s'étaient acquise par leur résistance à quelques édits malencontreux, par trois années de persécution, et par la demande des états généraux. Les parlements représentaient, dans la justice, le privilége, et dans la politique, la tradition : ils étaient donc, par leur essence, opposés à l'esprit nouveau. Ils rappelaient au peuple des procédures ruineuses, interminables, une pénalité arbitraire, souvent atroce[1]. Une organisation sa-

1. On lit dans le cinquième numéro des *Révolutions de Paris*, p. 28 (15 août 1789) : « Quand le peuple entend parler du parlement, son étonnement est aussi grand que si ce corps n'existait plus depuis trois siècles. La déclaration du roi (sur les attributions de juges) a été enregistrée en parlement le 12, et cet enregistrement est promulgué avec la déclaration, comme une sanction nécessaire pour son exécution.

« Ce n'est pas sans impatience que l'on voit les parlements faire encore des actes relatifs à la législation. Les cris de joie, les applaudissements qui partent de tous côtés quand on prononce dans l'Assemblée nationale le mot de suppression des parlements, la mo-

vante avait mis à leur place des tribunaux de première instance et des cours d'appel, assistées dans chaque ressort de cours d'assises ambulantes; un tribunal de cassation, qui ne jugeait que le point de droit, assurait l'uniformité de la jurisprudence. L'institution du jury, qui aurait pu être plus étendue, garantissait les justiciables contre l'esprit de corps de la magistrature, tandis que la présidence des magistrats les garantissait contre la violation de la loi et des formes protectrices qu'elle institue. L'élection des juges avait succédé à la vénalité des offices. Les débats judiciaires étaient contradictoires et publics, la défense libre, la justice gratuite.

On avait renoncé à la division par provinces. Cette division, que l'histoire avait faite et non la logique, était le triomphe de la tradition. Elle entretenait un esprit de terroir qui nuisait à l'unité nationale, et rendait l'administration inégale et difficile. La division de la France en départements fut, dans les circonstances, un grand coup de politique, et la démonstration visible à tous les yeux qu'on se laissait guider par la nature des choses, et non, comme autrefois, par des précédents. En même temps que cette importante mesure concourait, avec la destruction des priviléges locaux et des douanes intérieures, à accomplir l'œuvre de l'unité nationale, la Constituante battait en brèche la centralisation, si différente de l'unité, et si souvent confondue avec elle. Au lieu du commissaire départi, dont les subdélégués portaient jusque dans le dernier hameau le pouvoir absolu du souverain, le dépar-

tion qui en a été faite par les représentants de trois grandes provinces; cette assertion enfin qui est dans la bouche de tous les bons citoyens : «Point de liberté, si le nom même du parlement n'est pas anéanti, » tout prouve que l'opinion publique est entièrement déclarée contre ces corps aristocrates qui, depuis tant d'années, se sont dit si effrontément les représentants du peuple, et qui n'ont voulu l'être que pour augmenter leur pouvoir et combler la mesure de ses malheurs. »

tement eut à sa tête un directoir électif; de sorte que le roi et l'Assemblée gardèrent le maniement des intérêts communs, la confection de la loi, la fixation de l'impôt, et que l'administration locale resta aux mains des délégués locaux, hommes du pays, et par conséquent intéressés à sa prospérité, éclairés sur ses besoins; élus par leurs concitoyens, et par conséquent forts; dominés par la loi générale, et par conséquent incapables de nuire à l'unité de la France. Les communes étaient réglées sur le même modèle, et toutes égales en droits, comme les citoyens.

Le principe tutélaire de la séparation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif était proclamé. Le roi absolu, devenu roi constitutionnel, n'était plus que le premier fonctionnaire de son royaume, chargé de faire exécuter la loi. Le peuple exprimait sa volonté par ses mandataires directs. La nation émancipée ne dépendait plus que d'elle-même. Devant les manifestations de la souveraineté populaire, le roi et les tribunaux ne pouvaient plus qu'obéir.

On pouvait donc considérer la France comme entièrement et radicalement changée. Au lieu de castes ennemies, l'une oisive et préférée, l'autre laborieuse, humiliée, condamnée, des citoyens égaux en charges, en droits et en devoirs; au lieu d'un clergé dominateur, la tolérance universelle; au lieu des majorats et du droit d'aînesse, le partage égal des patrimoines; la responsabilité du débiteur et la sincérité de son gage, entières; nulle entrave au travail; des lois uniformes, des juges indépendants; une représentation permanente, élective, souveraine; des impôts également, équitablement répartis; des administrations électives; tels sont les prodiges accomplis par deux années de législature, aidées d'un siècle de philosophie. Nous exprimerons toute cette révolution d'un seul mot : le droit naturel avait succédé au privilége. Le droit n'était plus une possession acquise, une propriété privée;

mais un bien naturel, indépendant de toute loi[1]. C'était un de ces courts moments de l'histoire où la raison domine dans les lois comme dans les mœurs, où la passion n'a de flamme que pour servir la justice, où ceux qui font la loi et ceux qui l'exécutent n'ont qu'un même esprit et un même cœur, où toutes les forces d'un grand peuple, au lieu de lutter entre elles dans des agitations stériles, conspirent au bonheur commun, et se disciplinent d'elles-mêmes sous l'empire de la loi morale : spectacle digne des regards de Dieu, digne de l'admiration et des éternels regrets de l'humanité.

Pour raconter la naissance de la liberté, j'ai dû montrer le point de départ, c'est-à-dire faire le tableau des institutions de l'ancien régime. La justice m'oblige maintenant d'ajouter que, dans les années qui précédèrent la Révolution, les hommes valaient mieux que les lois. On aurait une idée fausse de ce temps et de ce régime, si l'on croyait que le despotisme y était aussi entier dans la pratique que dans la théorie. Mille choses le gênaient : les parlements, les pays d'états, la noblesse, les corps privilégiés, le clergé, la cour de Rome. Les mœurs, dans les derniers temps, et les lettres devenues toutes-puissantes, étaient une terrible barrière contre lui. Pour juger cette situation, il suffit de jeter les yeux sur la société littéraire, sur ces lois draconiennes, sur ces ordonnances de prise de corps contre les auteurs, sur ces livres lacérés, brûlés, sur le pouvoir exorbitant du chancelier, du lieutenant de police, du directeur de la librairie, des censeurs, et de se souvenir en même temps que Paris était inondé malgré tout des productions de Voltaire, et d'autres livres en grand nombre qu'on n'oserait pas écrire aujourd'hui, et qui ne seraient pas publiés impunément. C'était un singulier et continuel mélange de sé-

1. Voy. M. Gervinus, *Introduction à l'Histoire du* XIX[e] *siècle*, traduction de M. C. Bernard, p. 109, sq.

vérité dans les décisions et les règlements, de tempéraments et de mollesse dans l'exécution. Le roi même se sentait partagé entre les traditions théoriques de sa race (l'État, c'est moi), et un fond de bienveillance et d'ouverture d'esprit, qui lui montrait la liberté comme possible et souhaitable, et qui, un moment, fit de Louis XVI le défenseur de Turgot. Je sais tout le respect qu'on doit aux grandes choses accomplies par le peuple français sous l'ancienne monarchie, aux mœurs pures du XVII[e] siècle, aux tendances libérales du XVIII[e]. Je n'ai pas parlé des hommes, mais des institutions, qui, jusqu'à la Révolution, jusqu'à l'Assemblée constituante, ont été despotiques. Le 4 août 1789, la liberté, le droit individuel étaient chose nouvelle, sinon en France, à coup sûr dans la loi française.

Une fois entrée dans la voie des réformes, la Révolution ne sut pas s'arrêter à temps. Elle avait détruit tous les priviléges; elle porta la main sur des institutions justes et utiles qui n'avaient que le tort d'être anciennes, dans un temps où les esprits ardents aspiraient à faire table rase. Des oppositions maladroites eurent pour résultat d'accroître le mal qu'elles voulaient prévenir. On glissa par une pente rapide de la liberté sage à la liberté excessive, c'est-à-dire, à l'anarchie. L'anarchie à son tour ramena le despotisme. La liberté n'est réelle dans l'homme que quand elle est gouvernée par la loi morale; elle n'est possible dans la société que quand elle est réglée par un pouvoir assez fort pour remplir sa mission, assez surveillé pour n'être pas tenté de la dépasser. L'autorité, dans la société, est l'expression et la force de la loi morale. Nous venons de voir sommairement en quoi consiste la liberté; il nous reste à chercher maintenant d'où vient l'autorité, quel est son rôle dans l'État, et quelle doit être sa mesure.



CHAPITRE III.

L'AUTORITÉ.

1. Il y a trois théories de l'absolutisme : l'absolutisme traditionnel, l'absolutisme révolutionnaire, et l'absolutisme empirique. — 2. Réfutation commune à ces trois théories. — 3. Plan et division des livres suivants.

1. Il y a trois théories de l'absolutisme : l'absolutisme traditionnel, l'absolutisme révolutionnaire, et l'absolutisme empirique.

1° DE L'ABSOLUTISME TRADITIONNEL.

On prend quelquefois l'autorité et la liberté pour des ennemies : singulières ennemies, qui ne peuvent pas vivre l'une sans l'autre. L'autorité est aussi nécessaire à la liberté politique, que la loi naturelle à la liberté morale. Toute la question est de maintenir l'autorité et la liberté, chacune dans sa sphère. La politique, à vrai dire, n'est pas autre chose que le discernement exact de ce qui doit être laissé à la liberté en vertu de son droit, et à l'autorité en vertu de sa nécessité. Il arrive trop souvent qu'on se

passionne pour l'un ou l'autre de ces deux principes, pour la liberté par amour du droit, pour l'autorité par amour de l'ordre. Alors, selon le jeu éternel de la passion, qui ne voit que son objet, les uns, à force de revendiquer le droit individuel, tombent dans l'anarchie, et les autres, à force de haïr l'anarchie, tombent dans le despotisme. Si nous voulons aboutir à un juste tempérament, et savoir à quel titre et dans quelle mesure l'autorité est légitime, la meilleure méthode sera peut-être de donner d'abord la parole à ceux qui l'aiment et l'appliquent avec excès.

Or, les doctrines politiques qui exagèrent le principe de l'autorité au point de ne laisser aucune place à la liberté, peuvent se diviser en trois classes, suivant qu'elles appuient les droits de l'autorité sur la tradition, sur la souveraineté du peuple, ou simplement sur les nécessités sociales. Il y a donc trois sortes d'absolutismes : l'absolutisme traditionnel, l'absolutisme révolutionnaire, et l'absolutisme empirique.

Je désire, avant d'aller plus loin, bien expliquer qu'il ne s'agit pas ici de la tradition, de la souveraineté du peuple, et de l'expérience considérées en elles-mêmes; mais des conséquences absolutistes que certaines écoles font découler de chacun de ces trois principes. S'il fallait s'expliquer sur les principes eux-mêmes, je dirais qu'il n'y a pas entre eux d'incompatibilité absolue ; au contraire, la science politique bien entendue doit les admettre et les utiliser tous les trois. La souveraineté nationale est le vrai ; mais elle doit respecter la tradition, et compter avec l'expérience. C'est donc par un abus de la logique qu'on est arrivé à isoler les uns des autres des principes qu'il fallait rapprocher, et à construire sur cette triple base les trois doctrines que je vais exposer et réfuter. Loin d'ébranler un principe, on le fortifie, en montrant qu'il ne porte pas réellement les conséquences funestes qui lui ont été imputées.

Une autre remarque préliminaire est également indis-

pensable. Des doctrines absolutistes sont, par définition, des doctrines excessives ; nous allons donc supposer des théories qui ne font aucune place à la liberté. Ces théories sont-elles professées aujourd'hui ? Je reconnais avec empressement qu'elles ne le sont pas. Ainsi je ne combats que des morts. Personne ne songe à regretter le gouvernement du bon plaisir, ou à recommencer les sinistres journées de la Terreur. Il n'y a plus en France de parti dont on puisse dire qu'il n'a rien appris et rien oublié.

Mais pourquoi combattre des abstractions ? Ces calmes études, qui ne peuvent offenser personne, sont fertiles en avertissements pour tout le monde ; elles signalent des écueils contre lesquels personne ne viendra se heurter, mais dont peut-être on se rapprocherait trop sans ces avertissements fidèles. Si la sagesse est de se tenir constamment au milieu du fleuve, rien ne saurait être plus utile qu'une exacte description des rivages.

Je demande à présent la permission d'écarter des doctrines que personne n'invoque plus, et qui embarrasseraient inutilement notre marche. C'est d'abord la fameuse théorie du droit de conquête, si célèbre au siècle dernier, si profondément oubliée maintenant, et qui dut une sorte de résurrection au préambule de la charte de 1814. Cette théorie est bien morte aujourd'hui. Ceux qui voulaient partager la nation en vainqueurs et en vaincus ne font plus école parmi nous. Ils ont contre eux le fait, car l'histoire n'admet pas cette identification de la noblesse avec les populations franques et germaines qui ont envahi la Gaule ; le temps, car après quatorze siècles, les effets de la conquête ne peuvent raisonnablement subsister ; le droit, car l'asservissement des vaincus n'est qu'un abus de la force.

D'autres ont voulu remonter à des constitutions, à des lois à peine connues, et nous enchaîner pour jamais à la volonté de nos ancêtres barbares ; comme si les siècles étaient solidaires, l'humanité immuable, les mœurs, la



civilisation, les croyances identiques à mille et quinze cents ans de distance ; et comme si une loi devait être d'autant plus sacrée pour nous, qu'elle a été imaginée pour les passions ou pour les besoins de quelque peuplade païenne, dont nous ne savons plus ni le nom ni l'histoire. Si la tradition, unique fondement du privilége, est quelque chose, elle est ce que dans la langue du droit on appelle la prescription, c'est-à-dire le fait usurpant par la durée les apparences et les caractères du droit. Il est sage d'admettre la prescription, parce qu'il faut que la société s'établisse et se repose ; mais elle ne vaut qu'en l'absence du droit, à son défaut pour ainsi dire, jamais contre lui. Quand le parti du droit et celui du privilége se sont trouvés face à face dans l'Assemblée nationale, les représentants de cette société séculaire, dont l'organisation était si savante et si compliquée, n'ont pas trouvé à leur service une raison plausible, pas un prétexte, pas même un sophisme. Tout leur système s'est écroulé comme leur Bastille, sans pouvoir même être défendu.

Peut-être faut-il rappeler aussi la théorie des gouvernements théocratiques, non pas qu'elle soit actuellement en faveur parmi les publicistes, mais parce qu'elle est la forme la plus naturelle et la plus logique des gouvernements de droit divin. Il semble en effet que si Dieu a voulu être honoré par un culte public, et s'il a établi à cet effet une Église, il ne peut avoir en même temps organisé lui-même une hiérarchie dans la société civile, sans soumettre l'ordre temporel à l'ordre spirituel, et le magistrat au pasteur [1]. Il est impossible de concevoir la coexistence dans un même pays d'une Église officielle et d'une constitution civile, sans se sentir obligé de subordonner la religion à la constitution comme en Russie, ou la constitu-

1. « La religion doit constituer l'État, et il est contre la nature des choses que l'État constitue la religion. » (De Bonald, *la Législation primitive*, l. II, ch. XIX, art. 6.) « Ainsi l'État doit obéir à la religion, et les ministres de la religion doivent obéir à l'État dans

tion à la religion, comme à Rome. Mais ce système si simple et si régulier des gouvernements théocratiques a contre lui un argument qui, dans l'état actuel des lumières et des mœurs, le met pour ainsi dire en dehors de toute discussion possible; c'est qu'il est fondé sur la négation absolue de la liberté de conscience. Or, toute doctrine absolutiste, lorsqu'elle ne recule pas devant la conséquence de son principe, doit arriver en effet à la négation de la liberté de conscience; mais la doctrine dont nous parlons est la seule qui prenne l'intolérance pour point de départ, qui soit obligée de s'en faire un axiome, et de la présenter d'abord toute nue et sans préparation à l'acceptation des hommes. Tout le monde s'est insensiblement accoutumé à une certaine indépendance; et ceux mêmes qui voudraient que la société fût religieuse désirent au fond du cœur qu'elle reste laïque.

Aujourd'hui, ce n'est plus ni à la conquête ni à la tradition, ni aux droits de l'Église qu'on en appelle ; c'est à la nature de la société, à ses besoins, aux enseignements généraux de l'histoire. On nous attaque ainsi avec nos propres armes, et les arguments qu'on nous oppose ne manquent pas toujours de solidité, et ne manquent presque jamais de grandeur. Nous nous efforcerons de les résumer sans les affaiblir. Les voici.

Il plaît aux libres penseurs de faire de la société un contrat social, c'est-à-dire une association purement volontaire et d'origine purement humaine. C'est une erreur complète. L'homme n'a jamais été seul; il n'a jamais pu être seul. Son cœur est fait pour ressentir l'amour, la pitié, toutes les affections bienveillantes; il sent profondément le besoin de les inspirer. Son esprit ne lui a pas été donné pour tenir imparfaitement la place de l'instinct, et pour le diriger dans la recherche de ses ali-

tout ce qu'il ordonne de conforme aux lois de la religion. » (*Ib.*, art. 8.)

ments; c'est un esprit fait pour la science, et qui, par conséquent, demeurerait inutile, si l'homme ne communiquait pas avec l'homme. Le Dieu qui n'a pas fait un grain de sable sans motif[1] n'aurait pas créé la plus grande, la plus merveilleuse de toutes les puissances, pour la condamner à une éternelle stérilité. C'est un principe dans toutes les sciences, qu'il n'y a rien d'inutile; si le physiologiste découvre un nouvel organe, il est aussitôt certain d'arriver un jour à en déterminer la fonction : comment le philosophe pourrait-il voir dans le cœur de l'homme toutes ces ardentes et vivifiantes passions, dans son esprit ces merveilleuses facultés de communication et de découverte, sans conclure par une conséquence infaillible que Dieu nous a destinés à vivre ensemble, à jouir ou à souffrir les uns par les autres, à chercher la vérité d'un commun effort, à soulager et, en même temps, à accroître notre intelligence, par des communications continuelles? Nos qualités, nos défauts, nos tendances établissent une telle solidarité entre nous, que l'homme n'est rien sans l'histoire de l'homme. Nous héritons, en naissant, de toute l'histoire de la pensée; nous trouvons la pensée arrivée à un point, et nous travaillons, avec notre génération, à la conduire un peu plus loin. Nos enfants travailleront après nous à la même trame. Les hommes qui ont été et qui seront, ne sont pas seulement nos frères, ils sont nos collaborateurs. Ainsi nous avons besoin des hommes pour en être aimés et pour les aimer, pour entendre leur voix qui nous est bienfaisante, pour profiter de leur travail intellectuel et pour leur communiquer le nôtre : forts et heureux par ce commerce, impuissants et malheureux par nos richesses mêmes, si nous étions relégués dans l'isolement.

1. Οὐδὲν γὰρ, ὥς φαμεν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ. « La nature ne fait rien en vain. » (Arist., *la Polit.*, liv. I, ch. 1, § 10. Trad. fr., t. I, p. 13.)

Il n'y a pas jusqu'à notre corps qui ne nous avertisse de notre condition ; nous ne sommes pas armés pour la défense, nous ne sommes pas protégés contre le froid et la faim : nous avons tout à faire, et à faire en commun. Dieu a même voulu que l'enfance de l'homme fût la plus longue de toutes les enfances, afin de nous habituer à la société par la famille.

La société n'est donc pas un fait humain, quoi qu'en dise Rousseau[1]. Elle n'est un contrat à l'égard d'aucun de nous. Nous naissons dans la société et dans une société déjà organisée. Il ne se peut que nous ayons le droit de juger cette organisation, pour savoir si elle nous convient, et si nous voulons y entrer. La société politique ne peut être traitée comme ces associations volontaires dont on est libre de rejeter les charges et les bénéfices, parce qu'on les examine du dehors, avant d'y entrer, et qu'elles n'ont en elles aucun caractère nécessaire. La même raison qui fait que nous ne pouvons pas nous passer d'un gouvernement, fait que nous n'avons pas le droit de le choisir. De même que l'humanité ne part pas de l'état sauvage pour arriver un jour, par un contrat, à fonder la société, aucun de nous ne part d'une indépendance native pour accepter ou refuser la forme de gouvernement sous laquelle il est appelé à vivre ; car ce droit individuel d'acceptation ou de refus équivaudrait à l'impossibilité et par conséquent à la nullité du gouvernement. Il est certain que les hommes ont des droits na-

1. Ἐκ τούτων οὖν φανερὸν, ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἄπολις, διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην, ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος. « Il résulte de ces prémisses que la société est un fait naturel, que l'homme est naturellement un animal sociable ; et que si quelqu'un reste étranger à la société, par quelque cause interne et non par l'effet du hasard, il faut nécessairement que ce soit un être inférieur ou supérieur à son espèce. » (Arist., *Polit.*, liv. I, ch. I, § 9. Trad. fr., t. I, p. II.) Ὥστε ἢ θηρίον, ἢ θεός, dit-il plus loin, § 12. « Ange ou bête, » c'est le mot de Pascal.

turels ; et il est certain que les droits politiques ne sont pas des droits naturels; car, s'ils l'étaient, chacun de nous serait armé individuellement du droit d'insurrection, et il n'y aurait plus de droit social.

Il ne faut pas croire que chacun de nous possède individuellement les droits que la société humaine possède en commun : c'est encore une illusion des philosophes. Regardant la société comme un contrat, ils ne peuvent lui accorder d'autre droit que celui de représenter les droits individuels des associés, ou plutôt la partie de ces droits dont les associés ont fait l'abandon. Ainsi pour eux le droit de l'individu est direct et entier; le droit de la société dérivé et restreint. C'est le contraire qui est le vrai; et comme le pouvoir représente la société, son droit prime le droit individuel.

La société dans son ensemble a évidemment droit au plus grand bien-être qu'elle puisse atteindre; et son gouvernement a le devoir d'employer tous les moyens honnêtes pour le lui procurer. Mais un citoyen isolé n'a aucun droit naturel à la possession de la plus grande somme de bien-être dont sa nature soit susceptible, et les devoirs du gouvernement à son égard ne vont pas jusqu'à l'obliger d'assouvir son ambition et de satisfaire tous ses désirs.

C'est encore une erreur des philosophes de vouloir que le droit soit toujours armé. «Le droit et le devoir sont réciproques, disent-ils; et si j'ai droit à votre assistance, vous avez nécessairement le devoir de m'assister. » Cela est juste et vrai, pourvu que le droit ne soit pas armé ; mais s'il l'est, la maxime des philosophes n'est que fausse et dangereuse. J'ai, en général, le devoir d'assister ceux qui souffrent; mais aucun d'eux n'a en particulier le droit d'exiger mon assistance, parce qu'il ne sait pas la mesure de ma puissance, et parce que mon obligation n'est pas spécialement relative à lui. Je manquerai à mon devoir si je ne fais pas à un malheureux tout le bien

que je puis lui faire ; et il manquera au sien s'il me contraint à lui venir en aide. De même dans la famille. Le père a le devoir de faire du bien à ses enfants par tous les moyens possibles, il n'y a pas de plus grand devoir; les enfants, de leur côté, ont droit à toute la bienveillance de leur père ; mais ce droit n'est pas armé : un enfant ne peut agir contre son père, il ne peut contraindre son père. De même dans l'État.

Parce que nous voulons maintenir l'autorité, les révolutionnaires affectent de croire que nous voulons maintenir les abus. Personne ne demande que les manants aillent battre les fossés du château pendant le repas de monseigneur pour empêcher les grenouilles de crier. Nous voulons, comme les philosophes, que l'humanité fasse des progrès, que le bon sens et la justice règnent. Seulement, pour y parvenir, les philosophes veulent nier et renverser les gouvernements ; nous voulons les fortifier et les éclairer, voilà toute la différence.

Nous disons aux philosophes : Puisqu'il y a des abus, dénoncez-les. Un abus connu pour tel par tout le monde n'a plus longtemps à vivre ; il n'y a pas besoin d'une révolution pour le détruire, il n'y a besoin que d'un pouvoir puissant. Au lieu de cela, vous ébranlez le pouvoir dans l'espoir d'en créer un nouveau qui ne laissera pas l'abus subsister. Mais en agissant ainsi, vous vous trompez deux fois : d'abord, vous inquiétez le pouvoir, et vous l'obligez de songer à sa défense au lieu de songer aux réformes utiles ; ensuite, vous affaiblissez, avec le pouvoir actuel, les pouvoirs futurs. C'est la force sociale elle-même que vous attaquez par votre théorie ; vous condamnez à jamais la société à être impuissante.

Pour nous, au contraire, si nous voulons un pouvoir fort et durable, c'est pour qu'il puisse rendre la société stable et heureuse. Nous aimons mieux le peuple que vous ; car nous voulons en faire un peuple heureux ; et vous, vous en faites un souverain misérable.

Quelle est la grosse affaire du peuple? C'est la nourriture assurée et la sécurité des personnes, du travail et des propriétés. Il lui faut encore, outre la garantie du travail, un concours efficace du pouvoir central, car il y a des travaux que l'individu ne peut pas faire et qu'il faut faire pour lui, ou qu'il ne peut pas faire seul et qu'il faut l'aider à faire en lui fournissant des directions, des matériaux, des outils, des capitaux. Enfin il faut aussi au peuple une religion, des arts, des sciences; car l'homme ne vit pas seulement de pain. Il lui faut une religion pure et respectée, des arts enseignés, encouragés, récompensés, des bibliothèques et des laboratoires pour la science, toutes les ressources sociales mises au service de la pensée. Or, si c'est là le but qu'il faut atteindre, il n'y a plus qu'à chercher le meilleur moyen d'y parvenir. Ce moyen c'est un pouvoir fort : il est à peine nécessaire de le démontrer.

Si le pouvoir est fort, il n'a pas à trembler pour lui-même. Il n'a pas d'intérêt distinct de celui de la nation. Donc son seul intérêt est celui de la nation ; donc il veut le bien [1]. En outre, il le peut, puisqu'il est fort, et il le peut d'autant mieux qu'il est plus fort. Tout ce qu'on ôte à sa force, on l'ôte à la droiture de son intention, puisqu'on lui crée un intérêt propre, et à la perfection de son action, puisqu'on donne au désordre une chance contre

1. « On ne voit que fort rarement les souverains donner des ordres absurdes, car il leur importe surtout, dans leur intérêt à venir et pour garder le pouvoir, de veiller au bien public, et de ne se diriger dans leur commandement que par les conseils de la raison. » (Spinoza, *Traité théologico-politique*, ch. XVI. Trad. de M. Saisset, t. I, p. 275.) « Quiconque a le souverain pouvoir, qu'il n'y ait qu'un maître, qu'il y en ait plusieurs, ou enfin que tous commandent, a certainement le droit de commander tout ce qu'il veut: et d'ailleurs quiconque a transféré à un autre, soit volontairement, soit par contrainte, le droit de le défendre, a renoncé tout à fait à son droit naturel, et s'est engagé conséquemment à une obéissance absolue et illimitée envers son souverain. » (*Ib.*, p. 276.)

lui. Ce n'est donc pas dans l'intérêt du pouvoir, que nous ne considérons jamais que par rapport au peuple, c'est dans l'intérêt du peuple que nous demandons un pouvoir fort. Nous disons comme vous : Tout pour le peuple. Nous l'aimons comme vous. Nous reconnaissons ses droits comme vous. Seulement, nous pensons que son premier droit et son premier besoin, c'est d'être heureux.

Que fera ce pouvoir fort, que le peuple n'a pas institué, contre lequel aucun droit n'est armé, et qui par conséquent tient son autorité et sa mission de Dieu même? Chargé par la Providence de rendre le peuple heureux, et par conséquent de le rendre vertueux, car il n'y a pas de bonheur sans la vertu, il sera à l'égard du peuple une providence visible. Il a nécessairement un but et une doctrine; car sans cela il ne serait pas fort. Connaissant son but, il ne s'en laissera pas détourner; il ne souffrira pas qu'on en propose un autre, ni qu'on crée dans l'État un pouvoir différent de lui-même, une influence dont il ne serait pas maître. Il ne donnera donc ni la liberté des cultes, ni la liberté de la presse[1], ni même la liberté de conscience[2]. Il ne doit aucune liberté, puisque personne

1. « Tout auteur prudent et sage consulte un ami avant de publier un ouvrage. Le gouvernement, ami de tous les honnêtes gens et de toutes les bonnes choses, dit aux écrivains : « Vous me consulterez « comme un ami, avant de publier un ouvrage qui peut contrarier « les doctrines publiques dont je suis le dépositaire et le gardien. Je « nommerai des hommes éclairés et vertueux, à qui vous confierez « votre manuscrit. Ils seront à la fois vos conseils et vos juges, et « vos juges naturels, puisqu'ils sont vos pairs; ils vous indique-« ront ce qu'il faut retrancher de votre ouvrage, ce qu'il faut y « ajouter, et pourront en permettre ou en défendre l'impression « dans l'intérêt de la société et surtout dans le vôtre. » (M. de Bonald, *Opinion* sur le projet de loi relatif aux journaux, 28 janvier 1817.)

2. « Il est certain que toute action volontaire dépend de la volonté, et toute détermination de la volonté, du jugement que l'on porte sur la moralité et les conséquences d'une action. Il importe donc à la paix que personne n'introduise dans l'empire des opinions

n'a de droit contre lui[1]; il n'a pas de motif pour en donner, puisqu'il n'a aucun système et se croit sûr de la légitimité de son but et de sa doctrine, et il manquerait à son devoir en la donnant, puisqu'il détruirait sa propre unité, et par conséquent sa force, et puisqu'en permettant à ses sujets de s'écarter de la vérité, il ne ferait autre

opposées aux lois du prince. En effet, si la loi commande sous peine de mort naturelle ce qu'une religion défend sous peine de mort éternelle, la loi ne sera pas obéie. D'où il suit que le droit de juger des doctrines, de les permettre ou de les interdire, appartient au prince. » (Th. Hobbes, *Éléments de la politique*, l'Empire, ch. VI, § 11.) — « Soutenir que chaque individu est juge du bien et du mal, c'est une opinion séditieuse. » (*Ib.*, ch. XII, § 1.) — « Comme, en fait de religion, les hommes tombent ordinairement dans de grandes erreurs, et que, selon la diversité de leur génie, ils imaginent bien des chimères, il est certain que si personne n'était tenu de droit d'obéir au souverain en ce qu'il croit appartenir à la religion, il en résulterait que le droit public dépendrait du jugement et de la fantaisie de chacun : nul, en effet, ne serait obligé de se soumettre à un droit qu'il jugerait établi contre sa foi et sa superstition, et chacun conséquemment en prendrait prétexte pour tout se permettre. Or, une telle licence devant amener la ruine entière du droit public, il s'ensuit que le souverain à qui seul il appartient, tant au nom du droit divin qu'au nom du droit naturel, de conserver et de protéger les droits de l'État, a aussi le droit absolu de statuer en matière de religion tout ce qu'il juge convenable, et que tout le monde est tenu d'obéir à ses ordres et à ses décrets. » (Spinoza, *Traité théologico-politique*, ch. XVII, trad. de M. Saisset, p. 281.)

1. « Comme toutes les disputes viennent de ce qu'on ne s'entend pas sur le tien et le mien, le souverain décidera seul sur le droit, et fera seul les lois civiles. » (Th. Hobbes, *Élém.*, l'Empire. ch. VI, § 9.) « Puisque les lois sont faites par lui, elles ne sont pas faites pour lui, et il n'est pas tenu de leur obéir. » (*Ib.*, ch. VI, § 14.) « Le prince ne s'est obligé envers personne en recevant l'empire; car le peuple, en lui déférant l'empire, a renoncé à être une personne, et on ne peut être obligé qu'envers une personne. » (*Ib.*, ch. VII, § 12.) — M. de Bonald dit dans le même sens : « La société ne peut exister avant le monarque, parce qu'elle ne peut exister avant le pouvoir d'exister : donc il est absurde de supposer que la société peut prescrire des conditions au monarque. » (*Théorie du pouvoir*, liv. I, ch. II, édit. de 1854, p. 139.) — M. de Bonald résume ainsi toutes les lois fondamentales des sociétés civiles : « Religion publique, pouvoir unique, distinctions social permanentes. » (*Ib.*, p. 159.)

chose que leur donner le pouvoir de choisir le mal et d'abandonner le bien[1]. Par le même principe, il fera des lois multipliées pour embrasser dans la réglementation toutes les actions importantes[2]; et, dans tout ce qui est

1. C'est, je crois, M. de Bonald qui a introduit l'usage adopté par quelques écrivains de distinguer entre le libre arbitre, pouvoir de faire ou de ne pas faire, et la liberté, qu'on pourrait définir ainsi d'après ses principes : obligation de faire son devoir, impossibilité de ne pas le faire. Il suit de là que, quand le pouvoir est d'ailleurs juste et éclairé, le sujet est d'autant plus libre, qu'il est plus rigoureusement privé du libre arbitre. La confusion de la liberté avec la domination de la raison sur les passions ennemies est fort ancienne en philosophie, et se retrouve dans toutes les écoles panthéistes, comme on peut s'en assurer dans Plotin, dans Spinoza; mais ce qui est propre à M. de Bonald, c'est d'avoir admis le libre arbitre, et changé complétement le sens du mot liberté. Il appelle cette liberté d'une nouvelle sorte, *la liberté des enfants de Dieu*, et ce mot aussi a fait une certaine fortune. (Comparez saint Paul, *aux Romains*, VIII, 21.) C'est de cette liberté qu'il veut parler quand il dit que l'homme n'a de liberté politique que dans la monarchie, et de liberté religieuse que dans le catholicisme. « L'homme vertueux est libre comme être intelligent, et plus libre à mesure qu'il est plus vertueux, je veux dire à mesure qu'il obéit à un plus grand nombre de lois ou rapports nécessaires.... La liberté dans l'homme n'est donc pas le libre arbitre; car le libre arbitre de l'homme est le choix entre le bien et le mal, entre la liberté et l'esclavage.... Tant que l'homme a le choix entre le bien et le mal, qu'on appelle libre arbitre, il n'a pas encore la liberté actuelle, puisque la liberté actuelle n'existe qu'au moment où le libre arbitre cesse. » (*Théorie du pouvoir politique et religieux*, seconde partie, liv. VI, chap. VI ; édit. de 1854, t. II, p. 259 sq.)

2. C'est ainsi que M. Bonald regrette la plupart des droits féodaux les plus oppressifs, par exemple le droit d'aubaine et le droit de poursuite. Le droit d'aubaine faisait de l'étranger une épave du seigneur, après un an et un jour passé sur ses terres ; le droit de poursuite attachait le paysan à la glèbe. « La suppression du droit d'aubaine a été célébrée comme une opération philosophique... Cette loi avait été introduite par la nature même de la société, pour empêcher le déplacement des hommes, et fixer chacun autant qu'il est possible sur le sol qui l'a vu naître et qui doit le nourrir, et dans le pays qui a été le berceau de sa famille.... Dans les individus comme chez les peuples, les plus voyageurs sont toujours les plus corrompus. La suppression du droit d'aubaine n'était bonne qu'à dépeupler les sociétés de sujets, pour peupler l'univers de cosmopolites :

d'un intérêt général, il se fera représenter par des agents dont le double caractère sera de participer de sa force contre le sujet, et de n'en avoir aucune contre lui-même. Enfin, comme il ne tolérera pas l'existence dans l'État d'une Église indépendante, ni la création d'une doctrine religieuse ou philosophique dont la direction ne lui appartiendrait pas intégralement, il ne permettra pas non plus, dans l'ordre matériel, la constitution d'une puissance propre individuellement à quelques citoyens, soustraite à son haut domaine, et dont ils pourraient se servir pour braver ses lois et son autorité. La richesse, quand elle est réglée par des lois stables, et placée en dehors de l'action gouvernementale, est pour les citoyens comme un lieu d'asile contre le pouvoir absolu. L'État, qui représente l'intérêt général contre les écarts de l'intérêt particulier, traitera donc la richesse comme la société féodale traitait la propriété, c'est-à-dire en la plaçant sous sa mouvance, et en retenant tous les droits de retrait lignager, redevances et services personnels. Ainsi il s'attribuera le droit d'exproprier, de confisquer, d'imposer; le droit d'intervenir dans la transmission volontaire ou héréditaire de la propriété. Le propriétaire sera maître de sa terre après le roi, c'est-à-dire après l'État[1].

comme l'effet nécessaire de l'abolition de la loi qui attachait le paysan à la glèbe a été de dépeupler les campagnes de cultivateurs pour peupler les villes d'indigents et de vauriens.... L'homme, pour être libre, doit être dépendant. » (*Théorie du pouvoir*, seconde partie, liv. VI, chap. VII, t. II, p. 282.)

1. « Ce qu'on nomme propriété n'est que la portion des biens de l'État que chaque citoyen peut conserver sans blesser les lois et avec l'agrément du souverain. Le détenteur d'un bien a le droit de le défendre contre tout autre particulier, mais non contre le souverain, qui, ayant le droit absolu de faire la loi, ne peut être arrêté par les conséquences d'aucune loi. » (Th. Hobbes, *Élém. de la pol.*, l'Empire, chap. VI, § 15.) « Ce n'est pas la loi naturelle qui détermine le sens de ces mots : vol, meurtre, adultère ; c'est la loi civile, émanée de la volonté arbitraire et irresponsable du souverain. » (*Ib.*, § 16.) « Soutenir qu'on est maître absolu de son bien, c'est une opi-

Les philosophes ont deux sortes d'arguments contre ce système : les prétendus droits de la liberté, qui ne sont que la révolte du scepticisme contre la vérité; et l'hypothèse que le pouvoir abusera de son autorité pour tromper les citoyens sur leurs intérêts spirituels, et pour les contrarier dans leurs intérêts temporels. Mais le premier argument porte à faux, puisque l'homme ne vit que par la société, et la société que par un pouvoir fort; et le second argument ne vaut pas mieux, puisque le pouvoir, tranquille sur lui-même et n'ayant évidemment, une fois sa sécurité garantie, aucun intérêt distinct de l'intérêt commun, discernera mieux cet intérêt, y tendra plus directement, et l'organisera avec plus de vigueur que ne pourrait le faire l'initiative des citoyens[1]. Quand même l'équipage d'un navire ne serait composé que de marins d'élite, il vaut mieux choisir pour pilote le marin le moins habile, que d'attendre de l'anarchie et des intérêts divisés une bonne direction[2].

nion séditieuse. Celui qui a un maître au-dessus de soi n'a de pouvoir absolu sur rien. La propriété ne vaut et ne dure qu'autant qu'il plaît au souverain. Nier cela, c'est vouloir renverser la société civile pour retourner à l'état sauvage. » (Th. Hobbes, *Élém. de la pol.*, l'Empire, chap. XII, § 7.)

1. « On reproche à la royauté de détruire la sécurité des personnes, puisque le prince peut ordonner même la mort d'un innocent. Mais cela n'est à craindre que sous un mauvais prince, et seulement pour ceux qui l'approchent. » (*Ib.*, chap. X, § 7.) « Il faut un prince absolu à un État, comme un général à une armée. » (*Ib.*, § 17.)

2. La tendance de l'absolutisme monarchique est de rendre les sujets égaux devant le pouvoir, sans quoi le pouvoir serait divisé et restreint, inégaux entre eux, sans quoi le pouvoir serait isolé. C'est ainsi que les nobles, sous la monarchie française, n'avaient pas de pouvoirs politiques, et conservaient des priviléges. Le roi pouvait les opprimer, et ils pouvaient opprimer leurs vassaux. La distinction du peuple en nobles et roturiers, poussée un peu loin, aboutirait à l'esclavage; et au fond, tout absolutisme y conduit, aussi bien l'absolutisme révolutionnaire que l'absolutisme monarchique. On a peur des mots, mais on ne recule pas devant la chose. (Les mots, depuis un siècle, sont ce que les pouvoirs redoutent le plus.) Voici une note de M. de Bonald qui repousse l'esclavage en théorie, et le dé-

Telle est la théorie de l'absolutisme traditionnel. Nous ne disons pas qu'on le soutienne aujourd'hui dans toute sa rigueur, que Thomas Hobbes, ou même M. de Bonald, dont l'absolutisme était tempéré par tout ce qu'il y a de profonde douceur dans l'Évangile, aient parmi nous des disciples fidèles. Nous présentons la doctrine avec toutes ses conséquences, parce que c'est l'absolutisme lui-même que nous voulons juger, et que nous n'avons point affaire aux personnes. Nous résumons toute cette théorie d'un seul mot; mot terrible, mais profond, parce qu'il est juste, et nous l'empruntons au maître et au poëte de l'absolutisme : « On demande ce que doit être la société pour être bien organisée? Ou un couvent, ou une caserne. »

Avant de répondre au nom de la liberté, qui est bien aussi quelque chose, et de la loi naturelle, impossible, incompréhensible sans la liberté, nous allons donner la parole à des absolutistes d'une tout autre espèce, venus de l'autre point de l'horizon, et que nous appellerons les

clare incompatible avec l'esprit de l'Évangile, et qui pourtant le regarde comme admissible, et même juste, dans le seul cas où l'application de cette monstrueuse doctrine soit encore possible : « L'abolition de l'esclavage dans nos colonies a été marquée au coin de cette sauvage et féroce ineptie qui a caractérisé toutes les opérations des usurpateurs du *pouvoir* en France. En donnant l'indépendance aux nègres, ils ont signé l'esclavage et la mort des blancs. La philosophie s'élevait contre le préjugé qui séparait le blanc de l'homme de couleur. C'était un sentiment que la nature même avait placé dans le cœur des blancs pour empêcher le mélange des races, que les passions ne rapprochaient que trop : et il n'est pas inutile de remarquer qu'en périssant par les hommes de couleur (vrais auteurs des désastres des colonies), les blancs ont péri par leurs enfants. Que les nations à colonies écartent bien loin de l'Europe cette race de noirs, qui, quelle qu'en soit la cause, semble née pour obéir, qui n'ont de l'homme policé que les passions, et de l'homme sauvage que la force, et dont la meilleure et presque la seule qualité morale, est quelquefois une fidélité qui semble même tenir plus de l'instinct de l'animal domestique que du sentiment de l'être intelligent. » (M. de Bonald, *Théorie du pouvoir*, t. II, p. 257 sq. M. de Bonald, dans ce passage, en est encore à la théorie d'Aristote, *Polit.*, liv. I, col. 2, § 20. Trad. franç., t. I, p. 37.)

absolutistes révolutionnaires, jusqu'à ce que leur véritable nom, leur nom terrible et maudit, sorte de l'exposition même de leur doctrine.

2° DE L'ABSOLUTISME RÉVOLUTIONNAIRE.

Les absolutistes révolutionnaires commencent par une critique amère de l'ordre établi, qui ne fait, suivant eux, que consacrer et éterniser le privilége. Privilége de castes ou privilége d'argent, c'est toujours le privilége. Les castes étaient peut-être même moins odieuses, parce que leur origine était éloignée et inconnue, tandis que la richesse s'acquiert sous nos yeux par des moyens que la conscience réprouve. Ils ont, contre l'organisation politique et sociale, une verve de critique intarissable ; et comme il y a toujours un mauvais côté dans les choses humaines, ils mêlent beaucoup de vérités à beaucoup d'erreurs, et par là séduisent et entraînent même des âmes honnêtes. Comme ils s'adressent surtout à la foule, ils ont beau jeu à lui étaler les plaisirs et le pouvoir des riches. Et vous, pourquoi souffrez-vous? Valez-vous moins ? Où est la justice? A les entendre, le monde se divise en deux mondes : un très-petit monde d'heureux et de tout-puissants, qui font les lois, qui retiennent le capital, qui vivent dans les palais; un monde presque innombrable de déshérités et de souffreteux, toujours gouverné, toujours exploité, travaillant du matin au soir, ayant à peine du pain et un logis; en un mot, ceux qui jouissent sans travailler, et ceux qui travaillent sans jouir. Cependant les hommes naissent égaux; ils apportent en venant au monde les mêmes droits. Est-ce que Dieu fait des nobles et des vilains, des riches et des pauvres, des gouvernants et des gouvernés ? Il fait des hommes ; c'est nous qui faisons des misérables. Si la société est ainsi faite qu'elle sacrifie le grand nombre méritant au très-

petit nombre inutile, il faut la refaire. Qu'est-elle en soi de si sacré? C'est un être de raison, qui n'a que la valeur que les citoyens lui donnent. La société n'a par elle-même aucun droit; elle est une association; elle ne peut pas opprimer les associés. Nous mettons nos droits en commun, notre travail en commun : cela est bon, et même nécessaire : mais à condition de partager également les fruits, d'abandonner tous la même portion de nos droits, de rester égaux enfin, puisque la nature nous a faits égaux. Pourquoi subirions-nous la tyrannie d'une abstraction? Les droits abstraits de la société ne sont qu'une chimère; il n'y a pas d'autre droit que le droit; et le droit, dont chacun porte au fond de sa raison l'éternel exemplaire, appartient également à tous les individus, et n'est plus rien en dehors d'eux. Les vieilles constitutions ont été faites à des époques de barbarie et d'ignorance; elles sont l'œuvre de la force; elles consacrent le privilége : elles ne peuvent subsister après l'avénement du droit. Loin d'invoquer le passé, il faut tout refaire à nouveau, puisque la raison n'a pas été consultée, et que tout s'est fait en quelque sorte de hasard, suivant les intérêts et les caprices du plus fort. Il est donc juste, utile, nécessaire, de tourner le dos à l'histoire, de rompre brusquement toutes les traditions, de fonder sur un principe nouveau un ordre nouveau, et de proclamer sur les ruines de la tradition la souveraineté de la raison, c'est-à-dire la souveraineté du peuple[1].

Mais que fera de sa souveraineté le peuple souverain? Il en usera pour appliquer le principe même qui la lui confère, et pour appliquer le droit dans sa rigueur; le droit absolu, l'égalité absolue. Le peuple fera justice de

1. Dans le *Mémoire au roi sur les municipalités*, attribué à Dupont de Nemours, mais certainement inspiré sinon dicté par Turgot, on lit déjà que « les droits des hommes réunis en société ne sont pas fondés sur leur histoire, mais sur leur nature. »

toutes les distinctions de castes; il égalisera les fortunes pour égaliser les puissances; il ne souffrira pas qu'une nouvelle aristocratie s'élève pour ramener les institutions vaincues. Quelque forme qu'elle prenne au début, soit qu'elle se manifeste par l'ambition politique, ou par l'accumulation du capital, ou par l'appropriation exclusive du sol et des instruments de travail, ou par le monopole des produits, le peuple la détruira dans son germe. Il empêchera tout citoyen de s'élever au-dessus du rang de citoyen, pour que personne ne descende au-dessous de la qualité d'homme.

La souveraineté du peuple pour principe, le bonheur du peuple pour but, l'égalité absolue pour moyen : voilà la doctrine. L'égalité remplace la hiérarchie, les droits de la société ne sont plus qu'une délégation; tous les droits individuels sont reconnus; la souveraineté, la propriété, la possession, le travail et les fruits du travail sont également répartis, et la société revient à l'état de nature, plus la communion des idées et la solidarité des efforts et des intérêts : telle est la nouvelle foi, nécessairement intolérante comme la première; car l'attaquer c'est, dans la pensée des hommes dont nous développons la doctrine, attaquer l'égalité elle-même. Or, celui qui attaque l'égalité attaque la justice, le droit, l'humanité. La société doit être forte contre lui, puisqu'il est en insurrection contre elle. Elle a le droit de prévenir cette insurrection, et le droit, si l'insurrection se produit, de l'écraser. Sous le régime de l'égalité absolue, tout dissident est un ennemi, car, s'il dogmatise, il est la théorie du privilége, et s'il pratique, il est le privilége lui-même. Le peuple, c'est-à-dire l'égalité ou la justice, est contre lui en état de légitime défense. De là la dictature révolutionnaire, et sa forme historique, la terreur.

Il n'est personne qui ne voie par quel côté se ressemblent les deux doctrines que je viens d'exposer. Un roi, ou des démagogues; des castes, ou des clubs; des privi-

léges, ou le désordre : voilà les différences. La destruction de la liberté individuelle, voilà la profonde et fondamentale analogie. Or, qu'est-ce qu'une société humaine qui ne respecte pas la liberté humaine? C'est une société communiste. De sorte qu'il y a deux communismes : le communisme traditionnel et monarchique, et le communisme révolutionnaire.

3° DE L'ABSOLUTISME EMPIRIQUE [1].

Ce n'est plus la mode aujourd'hui (il y a des modes jusque dans la spéculation scientifique; l'âme des bêtes, l'origine du langage, les idées innées ont été à la mode), ce n'est plus la mode parmi nous de discuter les questions de principe en matière de gouvernement, peut-être parce que tous les principes ont été confondus dans des alliances hybrides, peut-être parce que nos esprits se sont rapetissés, et sont devenus matérialistes en philosophie et fatalistes en histoire. C'est un tort, car aucune discussion, ne peut être lumineuse et définitive si elle ne remonte aux principes fondamentaux et à leur déduction logique. Il en est des spéculations morales comme de la chimie, qui a besoin d'étudier les corps simples en eux-mêmes, quoiqu'on ne les rencontre en réalité que sous la forme de composés. Pendant la Restauration, la présence du droit divin escorté de ses théoriciens imposait à tous

1. Je cite plusieurs fois dans ce paragraphe le livre de M. Dupont-White, *l'Individu et l'État*. Ce n'est pas que M. Dupont-White ait soutenu l'absolutisme; mais son livre contient la plus forte exposition des doctrines dont les absolutistes dont je parle ici ont abusé, pour contester à la liberté ses droits les plus évidents et les plus nécessaires. M. Dupont-White n'est pas plus responsable de ces excès, que dans un autre monde Descartes n'est responsable du spinozisme. Dans la discussion d'une thèse générale, il faut toujours exagérer, pour abréger. M. Dupont-White est d'ailleurs un de ces adversaires qu'on discute avec reconnaissance, parce qu'ils donnent à penser.

les esprits la question de principe, et l'on disputait partout, dans les écoles, dans la presse, à la tribune, sur le droit des rois et celui des peuples. Aujourd'hui, on prend la question par l'autre bout, et sans vouloir s'embarrasser de l'origine de l'État, on s'en tient à discuter ses attributions. Il importe assez peu, dit-on, de réveiller les anciennes disputes sur le droit divin ou la souveraineté du peuple. Ce qui importe, c'est de déterminer le rôle du pouvoir, de savoir exactement s'il doit faire ou laisser faire, suppléer l'activité individuelle, ou simplement la garantir contre les collisions. En un mot, le pouvoir, quel qu'il soit, étant donné, de quelles attributions a-t-il besoin pour accomplir sûrement et infailliblement sa mission ? En réduisant la question à ces termes, on se flatte d'arriver à la résoudre par les faits, et d'échapper à la métaphysique. Voyons si l'on y réussit.

Ceux qui exagèrent les droits ou la fonction de l'État, sans aucune autre arrière-pensée que le désir de procurer plus sûrement l'ordre et le progrès, nous disent que le gouvernement doit agir par des lois préventives, comme un père, ou par des créations, comme une personne[1]. Il est absurde, suivant eux, de le réduire à une sorte de présidence désintéressée; car, d'une part, cette inaction où on le relègue crée les crimes par l'incurie du pouvoir, et oblige à une pénalité excessive; et, d'autre part, elle re-

1. « S'il étend sa domination, c'est avec la conséquence, non-seulement d'acquérir de nouveaux sujets, mais d'ouvrir de nouveaux marchés. — Établit-il des bureaux de consignation et d'enregistrement; il rend par là un service en même temps qu'il bat monnaie. — Quand il ajoute l'électricité au télégraphe et l'hélice à la vapeur, la communauté y trouve son compte aussi bien que l'administration de la guerre, de la marine et des affaires étrangères. — Codifier est l'inclination et l'intérêt des gouvernements; mais la loi y acquiert une qualité précieuse pour les citoyens, la *cognoscibilité*, comme dit Bentham. — Qu'importe que Louis XI n'ait songé, quand il institua la poste, qu'au transport de ses dépêches ? — Le gouvernement anglais a transporté au loin ses condamnés pour s'en débarrasser;

tarde partout le progrès, puisque les efforts divergents des individus n'ont ni les ressources, ni la constance, ni la portée, ni la puissance à triompher des obstacles, que la concentration des forces sociales dans une seule main donne aux opérations de l'État.

Pour nous rendre compte du sens exact de cette doctrine, il est bon de distinguer les deux conséquences analogues, mais pourtant différentes, qu'elle entraîne : à savoir, l'action préventive de l'État, et l'action créatrice, ou l'initiative de l'État.

Le meilleur moyen d'expliquer en quoi consiste l'action préventive de l'État, ce sera de prendre quelques exemples; je m'en tiendrai à ces deux-ci : une émeute, un délit de presse.

Si l'État se borne à la répression, les citoyens peuvent se réunir, avoir chez eux des armes et des munitions de guerre, sortir en armes, conspirer, pour ainsi dire, à ciel découvert, et déclarer un beau jour la guerre à la société, après avoir organisé contre elle une force capable de soutenir la lutte. Ce n'est qu'au moment où l'attaque est manifeste, et par conséquent le délit accompli ou commencé, que la société a le droit d'intervenir pour résister d'abord, et pour punir ensuite. Deux conséquences de ce système : la guerre, et la peine.

Au contraire, que l'État par sa vigilance empêche le danger de naître; qu'il défende ou surveille les réunions

chemin faisant, il a peuplé et fécondé l'Australie. — On a fait de nos jours, dans certaines parties de la France, des routes stratégiques qui ne servent pas moins à la circulation des denrées qu'à celle des baïonnettes. — Nul n'ignore que l'Imprimerie royale n'imprime pas seulement le *Bulletin des Lois*. — Quand le premier consul a fondé la Banque de France, il est permis de croire qu'il songeait surtout à grouper les capitalistes sous sa main et à son usage; il n'en fécondait pas moins le commerce et la production.... Il y a toujours, de la part de l'État, un exemple donné, quand il n'y a pas un service rendu. » (Dupont-White, *l'Individu et l'État*, 2e édit., p. x et xi.)

et les associations ; qu'il contrôle la vente des armes, qu'il en défende la détention à domicile, qu'il ait le droit de s'assurer au besoin par des visites domiciliaires que les maisons privées ne se transforment pas en arsenal : par ce système, il produit la paix, il évite aux sujets les dangers de la collision, et à ceux qui auraient voulu troubler l'ordre, il épargne à la fois et la punition et le crime.

De même pour la presse. Quand l'État a pour système de laisser faire, la provocation se produit : il intervient alors, après le mal commencé, et il prononce l'amende, l'emprisonnement, des peines plus dures. Mais si, au lieu de cela, il trace par avance à l'écrivain la ligne qu'il doit suivre, ou mieux encore, s'il examine l'ouvrage avant d'en permettre l'impression, c'est tant mieux pour le public qui ne sera pas inutilement agité, et pour l'écrivain qui ne courra que le risque de perdre son manuscrit. J'accumulerais les exemples sans utilité, car ces deux-ci résument bien toute la question, et montrent parfaitement dans leur opposition le système préventif et le système répressif.

Appliquons maintenant le même procédé à l'action créatrice de l'État. L'État peut créer en morale, en hygiène, en industrie, en beaux-arts. En morale, exemple : autrefois, la loi laissait la femme et les enfants à la merci de l'autorité paternelle : il en résultait des excès qu'il fallait ensuite punir; aujourd'hui elle a réglementé l'autorité paternelle et maritale, créé une tutelle officieuse, des voies de recours. Elle a produit ainsi un progrès moral dans l'intérieur de la famille[1]. On peut rapporter au même ordre la loi sur le partage égal des successions, et tout ce que l'État fait pour l'éducation publique. En hygiène, il agit par la limitation des heures de travail (lorsqu'il les limite), par la loi sur le travail des enfants, par les quarantaines et les cordons sanitaires, par la

1. Dupont-White, liv. XLIV.

proscription des logements insalubres, etc. En industrie, il fait des routes, des canaux, des chemins de fer; il fabrique lui-même le tabac et la poudre; il fait des tapis à Beauvais, des glaces à Saint-Gobain, des porcelaines et des cristaux à Sèvres, des canons et des machines à Indret et à Brest. Pour les beaux-arts, il a des bibliothèques, des musées, des écoles, des pensionnaires, des commandes. Que ferait l'industrie privée, livrée à elle-même et chargée de pourvoir à toutes les nécessités sociales? Elle songerait à ses intérêts : d'où les entreprises médiocres, incohérentes, mal exécutées, à courtes échéances. En éducation, le charlatanisme, des résultats hâtifs, superficiels; en travaux publics, des constructions sans solidité, sans durée; partout la préoccupation des gros et prompts dividendes, le dédain du beau et du définitif; point de ressources, ou des ressources achetées par l'agiotage, qui dépense inutilement la moitié des forces qu'il déplace.

Les adversaires de l'initiative individuelle vont même jusqu'à soutenir que l'État peut seul procurer le progrès. C'est l'État qui augmente le nombre des lois pour augmenter la moralité; qui sous Henri IV plante des mûriers, fonde des fabriques de soie et de drap, relève l'agriculture, creuse le canal de Briare; qui sous Louis XIV sillonne la France par des routes magnifiques, ouvre des ports, construit des arsenaux, joint les deux mers par le canal du Midi; qui sous Louis XVI, avec des finances délabrées et un pouvoir déjà croulant, conquiert sur l'Océan le port de Cherbourg, etc., etc.

Nous pourrions répondre à ces arguments, que si, pendant une trop longue période de notre histoire, l'État seul fait le bien, c'est qu'il a réduit tout ce qui n'est pas lui à ne rien faire. En Hollande, en Angleterre, où l'on se reposait sur l'activité individuelle, n'y avait-il pas de progrès? Il y en avait plus que chez nous : donc l'expérience est pour l'individu contre l'État. On dit que c'est

lui qui a fait les écoles primaires en 1833 : il est vrai ; mais on oublie que pour fonder une école, même une école gratuite, il fallait un diplôme et une permission [1]. On dit que c'est encore lui qui a fait les chemins vicinaux [2]. J'en conviens ; mais il faudrait ajouter, que ni les communes, ni le conseil général du département n'ont de véritable initiative en matière de travaux publics. Quand on croit le louer de l'activité qu'il déploie, on ne le loue en réalité que de l'activité qu'il supprime. Si l'État a beaucoup de puissance pour le bien, il est impossible de nier qu'il en ait au moins autant pour le mal. Dès qu'on entre dans les énumérations, on doit compter le mal après le bien, sous peine de n'avoir rien prouvé. La liste du mal que l'État a pu faire, et celle surtout du bien qu'il a empêché, pourrait être longue : ce serait un triste pendant à l'étalage des bienfaits de ce pouvoir unique, en faveur duquel on propose à tous les hommes d'abdiquer. Je ne pense pas non plus qu'on soit dans le vrai en disant, que le nombre des lois s'accroît à mesure que l'intelligence et la moralité publique font des progrès, et que l'augmentation du nombre des lois est à la fois le signe et la cause de l'amélioration générale. Ce n'est là qu'un malentendu. Si le monde s'accroît, ce qui est également possible au moral et au physique, la loi s'étend par l'extension des objets ; mais, tant que nous restons dans le même cercle, chaque progrès de l'intelligence et de la moralité publiques rend la tutelle de la loi moins nécessaire. Il faudrait donc peut-être retourner la proposition, et dire que, plus les peuples sont parfaits, moins ils ont de lois. En tout cas, il serait juste de distinguer entre les lois qui augmentent les attributions préventives

1. La permission a été remplacée depuis par un certificat de moralité, loi du 28 juin 1833, art. 4, et par un droit déterminé d'opposition, accordé à l'administration académique, au préfet et au parquet, loi du 15 mars 1850, titre II, chap. II, art. 25, 27 et 28.
2. Dupont-White, p. 17.

du gouvernement, et celles qui ne font que réprimer des délits. Lorsque la loi française, en 1852, a pour la première fois couvert les animaux domestiques de sa protection, c'est que l'humanité, par le progrès des mœurs, faisait un pas en avant dans un monde nouveau, et elle y entrait avec sa condition ordinaire, c'est-à-dire avec la loi. Cette loi a dû punir le délit, parce que la philosophie l'avait constaté [1]. De même quand le cri de l'humanité, longtemps poussé en vain, a obtenu l'abolition de la traite [2]. Le pouvoir législatif n'a fait qu'obéir.

Mais au fond, ce n'est ni par l'histoire, ni par l'étude des faits politiques que la question doit être tranchée. Les faits sont comme la cloche de Londres : chaque système les fait parler pour lui. Quoiqu'il paraisse évident que l'histoire donne tort à ceux qui augmentent l'action de l'État au point de gêner et d'annuler l'individu, la méthode la plus sûre est d'interroger le droit, et la nature, toujours d'accord avec le droit. La liberté est-elle un droit? La nature nous fait-elle pour être libres? Si la liberté est un droit, l'État ne peut se développer au point de nuire à la liberté, sans blesser la justice; si nous sommes faits pour la liberté, l'État ne peut nous réduire à une condition passive, sans condamner l'humanité à rester au-dessous de sa destinée. L'exagération de sa force est, dans cette hypothèse, une diminution de la force totale. C'est donc entre la liberté et le pouvoir absolu qu'il faut choisir. Tout est là, et il n'importe même pas qu'on fasse dériver le pouvoir de la tradition ou de la révolution, puisque dans les deux cas le résultat est le même. Nous revenons donc forcément, en dépit des utilitaires, au dilemme posé par les philosophes; et nous nous trouvons obligés de choisir entre la liberté d'une part, et le communisme de l'autre.

1. Dupont-White, p. 75.
2. Id., *ib.*

2. Réfutation commune aux trois théories.

Maintenant il faut voir, avant d'aller plus loin, si les théories du pouvoir absolu, ont été jusqu'à un certain point appliquées et réalisées dans l'histoire, ou si nous n'avons devant nous que de pures utopies.

Je commence par dire que, quand nous n'aurions affaire qu'à des théories, il serait utile de les réfuter. Il ne faut pas se persuader qu'une doctrine peut devenir innocente à force de rompre en visière au sens commun, et que ce qui est excessif est par là même impossible, et cesse d'être dangereux. Ce sont là des sentences d'endormeurs. Nous avons vu de nos jours des excès longtemps déclarés impossibles, et que leurs ennemis mêmes ont pour ainsi dire réalisés de leurs mains, en dédaignant de les combattre, quelquefois même en jouant avec eux, en s'en faisant des instruments, jusqu'à l'heure où ils en étaient terrassés. C'est le propre de tout ce qui est établi, pouvoir ou idée, de s'exagérer sa force et la faiblesse de ses adversaires. Toute idée ennemie est à combattre, sinon par la violence, qui ne frappe que l'homme, et laisse l'idée intacte ou sanctifiée aux yeux des peuples, au moins par la réfutation, par la sainte et infatigable propagation de la vérité et de la justice.

Mais ici nous n'avons pas seulement affaire à des théories. Le communisme pur, le despotisme sans limites, n'a peut-être jamais existé, parce qu'il est contre nature, mais on s'en est rapproché souvent. Notre propre histoire nous offre le double type du despotisme traditionnel et du despotisme révolutionnaire.

Le gouvernement français, tel qu'il était constitué sous Louis XVI, peut être considéré comme le type du despotisme traditionnel. Ce despotisme était tempéré par la religion, par les mœurs, par la tradition. Le gouvernement valait mieux que la Constitution ; mais malgré les

prétentions du parlement, celles de la noblesse, et l'appel aux états généraux, la Constitution était despotique.

A qui, sous l'ancienne constitution de la France, appartenaient toute la politique extérieure, les traités de commerce, la paix ou la guerre? Au roi seul. Qui était maître de l'armée? Le roi. A l'intérieur, il faisait les lois : personne n'avait qualité pour demander une loi, pour la préparer, la discuter et la voter : tout émanait du trône, l'initiative, la préparation, la sanction. Les états généraux avaient autrefois participé au pouvoir législatif; mais le roi, dans les derniers siècles de la monarchie, l'avait exercé seul. Les parlements, par la vérification, s'étaient attribué un droit de doléance, un droit de remontrance; mais cette vérification n'était au fond qu'une formalité, c'était simplement le mode de promulgation; le roi, par les lits de justice, demeurait maître absolu; il put, quand il voulut, suspendre ou détruire le droit de remontrance ; il put dissoudre sa cour de parlement et la remplacer par les magistrats du grand conseil; il put se faire apporter les registres à Versailles pour déchirer les pages qu'il ne voulait pas laisser subsister; il put, par un édit, restreindre les parlements à leurs fonctions judiciaires et leur ôter toute attribution politique[1]. Législateur souverain, sans appel et sans partage, il était aussi le grand justicier de ses sujets. A l'origine, il avait exercé

1. « Je n'oublierai jamais ce que feu mon père me dit la première fois qu'il m'admit à raisonner avec lui sur la politique. Il s'agissait de mouvements du parlement contre l'autorité royale. J'étais conseiller au parlement, et lui garde des sceaux et président du conseil des finances. J'avoue qu'alors je défendais, avec toute la vivacité de mon âge, les arguments et les propositions soutenues par mes collègues; je voyais de leur côté toute raison et toute justice. Quand j'eus fini une tirade assez emportée sur ce sujet, mon père me répondit froidement et en peu de mots : « Mon fils, votre parlement « a-t-il des troupes? Nous avons cent cinquante mille hommes à faire « marcher. Voilà à quoi tout se réduit. » (*Mémoires* du marquis d'Argenson, éd. Janet, 1857, t. I, p. 177.)

lui-même les fonctions de grand justicier[1]. Quand il les abandonna à son parlement, cet abandon n'eut que le caractère d'une délégation. Il resta, en droit et en fait, maître d'ordonner ou de défendre les poursuites; maître des attributions de juges; maître de créer une chambre spéciale, temporaire, devant laquelle toutes les juridictions disparaissaient; maître d'évoquer toute affaire, en quelque état qu'elle fût, à son conseil ou à lui-même; d'annuler une procédure commencée ou parfaite[2], de supprimer un jugement rendu, ou de faire procéder à un jugement nouveau, par les mêmes juges ou par des juges différents. Il n'était pas moins absolu en tout ce qui tenait à l'administration. Toute affaire administrative, grande ou petite, était du ressort de son conseil; les provinces étaient administrées souverainement par les intendants, ou commissaires départis, membres de ce conseil d'État qu'il avait dans sa main et qui n'était que le ministre de ses volontés; les subdélégués représentaient l'intendant dans les subdivisions de provinces; les prêteurs, consuls, maires, capitouls, échevins qui, sous différents noms, exerçaient l'autorité municipale, dépendaient en tout des subdélégués et des intendants. Si, dans quelques villes, la forme élective s'était conservée, ce

1. La sentence qui condamna Jacques Clément à la mort fut prononcée par la bouche même d'Henri IV.

2. En voici, sous Louis XV, un exemple mémorable. Le duc d'Aiguillon, accusé de subornation de témoins dans l'affaire de La Chalotais, demanda lui-même des juges. La Cour des pairs commença immédiatement les procédures. Trois mois après (le 4 avril 1770) le roi, dans un lit de justice, anéantit toutes les informations faites, et fit ôter la cause du rôle. « Le roi.... considérant que les incidents de la procédure tendent à soumettre à l'inspection des tribunaux le secret de son administration, l'exécution de ses ordres et l'usage personnel de son autorité, convaincu que la conduite du duc d'Aiguillon et de ceux dénommés dans les informations est irréprochable, annule les procédures, les plaintes réciproques, etc., et impose sur le tout le silence le plus absolu. » (Cf. Henri Martin, *Hist. de France*, t. XIX, p. 102.)

n'était qu'un reste insignifiant des libertés du XIII[e] siècle, une vaine formalité : ou l'intendant faisait l'élection, ou l'élu était sans pouvoir. Le roi supprimait un jour l'élection par ordonnance, et la rétablissait par ordonnance quelque temps après, pour se faire payer en argent ce semblant de privilége. Le privilége vendu et payé, les élections faites, la cour ne se gênait pas le moins du monde pour revenir à l'ancien système des nominations royales. Il en était de même de la noblesse : le roi la donnait, la vendait, l'attachait à cette charge, et tout à coup, par ordonnance, la déclarait mal acquise, et replongeait les nouveaux nobles dans la roture. Il était certainement maître de l'état civil de ses sujets, puisqu'il défendait aux protestants de se marier. Depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu'aux derniers jours du règne de Louis XVI, les mariages des protestants n'existèrent pas aux yeux de la loi ; leurs femmes ne furent que des concubines, et leurs enfants des bâtards. Ils n'héritèrent que par legs ou par personnes interposées ; et quand les collatéraux catholiques réclamèrent les héritages, les fils du mort furent judiciairement expropriés par les parlements. Il fut ordonné par des édits d'instruire les enfants dans la religion catholique, malgré la volonté du père, de les ôter au père pour les mettre entre les mains d'un tuteur, ou dans une école catholique. Tous les liens de la famille furent à la merci du gouvernement. La vie privée fut gouvernée comme la vie publique ; il y eut des lois somptuaires[1], des prescriptions religieuses auxquelles le sujet dut se soumettre entre les quatre murailles de son logis[2] ; ce qui ne tomba

1. Jusque sous Louis XV. Louis XV fit enregistrer une loi fiscale sur le luxe dans le lit de justice du 18 septembre 1759.

2. « Le parlement a obligé M. l'archevêque de donner, par un mandement, la permission de manger des œufs dans le carême (1751), jusqu'au vendredi qui précède le dimanche de la Passion, à cause de la cherté du maigre ; mais en revanche, pour indemniser

pas sous le coup des innombrables lois qui formaient la jurisprudence des tribunaux put être puni par des lettres de cachet; le roi et ses favoris et les favoris de ses favoris purent emprisonner et exiler à leur gré sans alléguer de motifs et sans encourir de responsabilité. En 1749, on eut besoin de peupler le Mississipi : ce fut une affaire de police; on fit *la presse* dans les rues de Paris, et on enleva surtout les filles[1]. Un exempt déguisé, avec trois ou quatre hommes, faisait main basse à la chute du jour sur les servantes qui se hasardaient dans la rue; on les poussait dans un fiacre, de là à la prison de Saint-Martin ou à l'hôpital Saint-Louis, puis au Havre pour l'Amérique. La police, quelques jours après, s'en prit aux enfants d'une dizaine d'années. On avait déjà appliqué ce même système pour la même cause en 1720. Il y avait bien quelque émeute parmi le peuple, quelque père qui courait sur les exempts pour leur disputer son fils. Mais on en était quitte pour pendre deux ou trois de ces mutins en place de Grève, et force restait à l'autorité royale[2]. La compétence du roi en matière de religion et

l'Hôtel-Dieu qui ne vend pas les œufs, la viande s'y vend huit sous et demi la livre; encore est-elle mauvaise. Voilà comme tout enchérit dans ce pays-ci. » (Barbier, t. V, p. 26.)

1. *Journal* de Barbier, novembre 1749, édit. Charpentier, 1857, t. IV, p. 401. « Ce bruit s'est répandu dans tous les quartiers et a mis l'alarme; en sorte que les servantes n'osent plus trop sortir seules. On dit même qu'on a pris ainsi quelques filles d'artisans ou de bourgeois, mais je ne crois pas trop cela, ou du moins l'exempt peut avoir passé ses ordres.... La grande recrue s'est faite par des visites de nuit des commissaires dans tous les quartiers. »

2. « Depuis huit jours on dit que, dans Paris, des exempts de la police déguisés rôdent dans différents quartiers et enlèvent des enfants, filles et garçons, depuis cinq ou six ans jusqu'à dix ans et plus, les mettent dans des carrosses de fiacre qu'ils ont tout prêts; ce sont des petits enfants d'artisans ou autres qu'on laisse aller dans le voisinage, qu'on envoie à l'église ou chercher quelque chose....

« Aujourd'hui, samedi matin, 16 de ce mois (mai 1750), on a pris ou voulu prendre, dans le quartier de la rue de Fourcy et du Port-aux-Veaux, un enfant; c'est dans la rue des Nonandières et la rue

de morale fut absolue. Il ordonna ce qu'il fallait pratiquer, et ce qu'il fallait croire. On parle de religion d'État : il y en avait une d'abord, et l'on ne pouvait la quitter

Tiron : l'enfant qu'on jetait dans le fiacre a crié, quelque commère est survenue, a crié aussi, le peuple est sorti des boutiques, et dans Paris, en plein jour, sur les dix ou onze heures du matin, l'assemblée devient bientôt considérable.... Le peuple, les gens du port, les laquais se sont assemblés en fureur : les exempts et archers ont voulu fuir; quelques-uns sont entrés dans les maisons, on les a poursuivis, on les a maltraités et estropiés; cette émeute populaire est devenue plus générale pour la poursuite des archers, et elle s'est répandue dans tout le quartier Saint-Antoine jusqu'à la porte, et cela s'est ensuite dissipé.

« ....Tous ces exempts, archers et gens de cette espèce, qui sont des coquins par état, pour gagner la rétribution promise, que l'on dit être de quinze livres et même plus par chaque enfant, ont cherché à attraper, par finesse, caresse ou autrement, toutes sortes d'enfants, garçons et filles, dans la ville, indistinctement, même en présence de leurs pères et mères, dans les rues, au sortir des églises; cela paraît certain par tous les rapports que j'ai entendu faire. On a même battu la caisse pour des enfants perdus....

« Vendredi, 22 de ce mois, il y a eu une émeute considérable dans quatre quartiers de Paris....

« Dans les autres rues de Paris, on était par pelotons, aux portes et à chaque coin de rue, à ne parler que de ces malheurs.

« Samedi, 23, la sédition a été plus forte; l'affaire a commencé à la butte Saint-Roch, où l'on dit qu'on a voulu prendre un enfant.

« Cet événement est d'autant plus singulier que le peuple de Paris en général est assez doux et assez tranquille, et l'on convient que, depuis quarante ans, on n'a point vu de pareilles séditions, même dans les années de pain cher. Les émotions qu'il y a eu ont été dissipées en peu de temps et plus aisément. Apparemment que ce fait d'enlèvement de leurs enfants leur a été plus sensible et les a plus irrités.

« ....Aujourd'hui lundi, 3 août, l'arrêt qui condamne trois émeutiers à être pendus a été affiché aux coins des rues et même crié par quelques colporteurs, et il a été exécuté en place de Grève. Cette expédition a été faite sur les cinq heures de l'après-midi. Le charbonnier, qui est un homme bien fait, est celui qui, ayant été frappé par un archer dans une bagarre, avait cassé la jambe à l'archer.

« ....Il est vrai de dire que cet événement, qui a fait l'histoire du jour et la conversation de tout Paris, y avait mis une certaine consternation; on plaignait les malheureux, quoiqu'on sentît bien la nécessité d'un exemple, parce que tout le monde est convaincu que,

sans perdre les droits de citoyen; mais, dans cette religion même, on était gouverné et surveillé de très-près. i l'on voulait faire gras en carême, il fallait un certificat de médecin, et une permission écrite du curé. A Paris, l'Hôpital général avait seul la permission de vendre de la viande depuis le mercredi des cendres jusqu'à Pâques, et personne ne pouvait en acheter sans un bon de l'autorité paroissiale. Le roi et le parlement prenaient parti dans les querelles théologiques, et l'on n'était pas assez catholique si on ne l'était comme le confesseur du roi et son procureur général. Pendant les longues querelles du jansénisme, le roi était d'un côté, et le parlement de l'autre. Les curés exigeaient des billets de confession, le parlement emprisonnait les curés. Les jansénistes au lit de mort faisaient sommation par huissier au curé de leur paroisse de leur administrer les sacrements. L'archevêque de Paris, exilé à Conflans, déclarait excommunié *ipso facto* quiconque lirait ou conserverait les arrêtés du parlement favorables aux jansénistes, et le parlement, par représailles, faisait brûler les mandements de l'archevêque en place de Grève par la main du bourreau. Non-seulement l'oppression spirituelle, mais la contradiction dans l'oppression. Les brefs du pape et les actes des conciles étaient soumis à la censure du parlement, ce qui paraît difficile à concilier avec les principes de l'Église catholique. La censure ordinaire avait droit de vie et de mort sur tout ce qui s'imprimait : religion, philosophie,

dans le fait, on a pris grand nombre d'enfants, et que les gens de police avaient des ordres pour le faire sans que ces ordres et la volonté du prince aient été manifestés à cet égard, et qu'il est très-naturel au peuple de s'opposer à l'enlèvement de ses enfants ou de ceux de ses voisins. Il est certain que ces exécutions ne déshonoreront point la famille de ceux qui ont été pendus.

« .... Le corps des charbonniers a fait dire des messes de *Requiem* et un service pour le repos de l'âme du charbonnier qui a été pendu, dans l'église des Carmes de la place Maubert. » (*Journal* de Barbier, t. IV, p. 426-438, 441, 442, 451, 453-456.)

littérature, théâtre, tout avait besoin, pour paraître, du passe-port de la police. Il y eut des doctrines économiques, des doctrines historiques, condamnées par arrêt du parlement. La pénalité était monstrueuse : le carcan, les galères, la mort[1]. Nous avons vu que le roi vendait à ses sujets la permission de travailler. Il vendait aussi au plus offrant le monopole du travail et du commerce. Tout était réglé par ordonnance : l'âge des apprentis, les heures de travail, le lieu et le taux des transactions. La propriété proprement dite était à peine plus respectée. La confiscation était prodiguée dans les codes; le droit d'imposer, longtemps disputé par les états généraux, avait fini par appartenir au roi sans conteste, et il en usait dans des proportions formidables. Le roi, par les arrêts de surséance qui suspendaient indéfiniment les droits et l'action des créanciers était maître de toutes les valeurs mobilières, maître souverain du crédit. La terre ne payait plus le travail. Saint-Simon raconte un trait de Louis XIV qui fait frémir. Le peuple succombait sous les impôts; il en frappa un nouveau, et lui-même sentit sa conscience bourrelée. Il fut sombre pendant plusieurs jours; enfin il porta ses remords à son confesseur qui lui mit l'âme en paix. « Il m'a consolé, dit le roi; il m'a fait voir que tous les biens de mes sujets sont à moi, et que je leur donne tout ce que je ne prends pas par les

1. 3 avril 1768 : « Le parlement de Bretagne a rendu un arrêt le 29 mars, qui condamne un nommé Boctoy à être enfermé le reste de ses jours dans une maison de force, comme soupçonné d'avoir voulu faire imprimer une brochure *sur les troubles de France.* «(*Mémoires secrets*, t. IV, p. 3.) — 2 octobre 1768. « On a exécuté ces jours-ci un arrêt du parlement de Paris qui condamne J. B. Josserand, garçon épicier, Jean Lécuyer, brocanteur, et sa femme, au carcan pendant trois jours, ledit Lécuyer à la marque et aux galères pendant cinq ans, sa femme à être renfermée pendant cinq ans dans la maison de force de l'Hôpital général, pour avoir vendu des livres contraires aux bonnes mœurs et à la religion. Ces livres sont : *le Christianisme dévoilé*, *l'Homme aux quarante écus*, *Éricie ou la Vestale.* » (*Ib.*, p. 113.)

impôts[1]. » Ainsi rien ne restait, ni la famille, ni la propriété, ni la pensée : le roi donnait aux citoyens toute la liberté qu'il ne leur prenait pas par l'exercice de son bon plaisir.

On nous dispense sans doute de faire la même démonstration pour la Terreur. Qui était libre en France, sous la Terreur? Les prêtres de toutes les religions étaient proscrits; un mot sur la politique, s'il n'était conforme à la doctrine de la secte dominante, entraînait la mort; la loi des suspects enchaînait la liberté de circulation, détruisait toute sécurité personnelle. On respectait mieux la propriété territoriale, car les nobles ne furent dépouillés qu'après émigration, et par l'application de la loi de confiscation, admise de temps immémorial (admise à tort, mais admise); mais l'État usa jusqu'à l'excès, jusqu'à la spoliation du droit de réquisition; il se joua de la liberté du commerce; il fixa un maximum pour la vente des marchandises; il imposa ses assignats et se substitua en tout au mouvement naturel du crédit et de l'échange. Il est étrange, mais juste, de dire que la Terreur n'inventa rien, la loi des suspects, la détention arbitraire [2], le jugement par commissaires, les accusés au criminel

1. *Mémoires de Saint-Simon*, t. IX, p. 6.

2. On ne peut plus, par crainte de redites, parler de la Bastille et des lettres de cachet. Nous nous bornerons à mentionner la *Lettre* écrite par le baron de Breteuil aux intendants, le 15 octobre 1784, au sujet des lettres de cachet et ordres de détention. Cette lettre, qui a pour but de mettre un terme aux abus d'autorité, classe ainsi les personnes que l'on peut enfermer : 1° les fous; 2° les débauchés et les dissipateurs qui n'ont point commis de délit prévu par les lois; 3° les coupables dont il y a lieu de ménager les familles. Outre les prisons légales et les prisons d'État, le gouvernement avait encore à sa disposition des lieux de détention sans aucun caractère public. C'est ainsi que, pour éviter l'espèce de solennité d'un emprisonnement à la Bastille ou dans quelque autre prison officielle, on avait converti en prisons plusieurs maisons de santé de la capitale. Dans une assemblée des Chambres au mois de mars 1783, d'Esprémênil déclara qu'il y avait dans Paris vingt-deux maisons de cette espèce, et

privés du ministère d'un avocat [1], les procédures secrètes, les condamnations en masse [2], les exécutions sommaires après simple constatation de l'identité, les confiscations, l'impôt écrasant, la réglementation oppressive du travail et du commerce [3], l'oppression absolue des consciences, les assignats et les banqueroutes, sont des armes qu'elle trouva toutes forgées. Elle n'eut que le triste privilége de les employer toutes à la fois dans un court espace de temps avec une sorte de furie sauvage, et de verser peut-être plus de sang que n'en avaient fait répandre les dragonnades et la guerre des Cévennes.

Il fallait faire ce parallèle, parce qu'il faut rendre hommage à la vérité, et parce que le plus grand enseignement de l'histoire est le spectacle des horreurs où les hommes se laissent emporter, quand ils abandonnent ces grands principes de toute loi humaine, de toute société humaine, la liberté, la loi morale. Je n'ignore pas combien ce rap-

qu'il résultait de ses recherches que, dans l'année 1777, la population de ces prisons clandestines égalait celle des prisons régulières surveillées par les magistrats.

1. Ordonnance de 1670, titre XIV, art. 8. Le premier président de Lamoignon, l'un des commissaires chargés de rédiger cette ordonnance, protesta avec énergie contre cet article. « Si le conseil a sauvé des coupables, dit-il, ne peut-il pas arriver aussi qu'un innocent périsse faute de conseil? Et ne vaut-il pas mieux absoudre mille coupables, que de faire périr un innocent? »

2. « Au mois de juin 1686, on comptait déjà plus de six cents réformés au bagne de Marseille et à peu près autant à celui de Toulon, condamnés pour la plupart sur une simple décision du maréchal de Montrevel ou de Lamoignon de Bâville. Le régime des galères était alors d'une extrême dureté, etc. » (*Histoire des réfugiés protestants de France, depuis la révocation de l'édit de Nantes*, par Ch. Weiss, t. I, p. 99. Relisez tout le premier livre de cet ouvrage.)

3. Non-seulement le roi, les ministres, les intendants et les parlements intervenaient dans les transactions entre vendeurs et acheteurs, mais on faisait presque à chaque règne des lois somptuaires, pour régler les vêtements, le nombre de plats qu'on pouvait avoir à son dîner suivant les conditions, etc. En 1597, à l'assemblée des notables convoquée par Henri IV, le tiers état demanda « qu'on renouvelât les anciennes lois somptuaires. »

prochement peut sembler dur à ceux qui jugent sans connaître, et pour ainsi dire par instinct. L'image de la terreur est toute vive au milieu de nous; nous avons encore, dans nos vieillards à tête blanche, des échappés de ses prisons : nos rues sont pleines des enfants de ses victimes. Depuis soixante ans qu'elle est vaincue, tout le monde s'acharne contre elle, les uns parce qu'elle est la Terreur, et les autres parce qu'elle est la fille illégitime de la Révolution, et qu'ils espèrent déshonorer la Révolution en lui imputant les crimes mêmes qui l'ont tuée. Le règne de Louis XV, au contraire, les favorites, le parc aux Cerfs, les roués de la régence, la question[1] et la Bastille, les lettres de cachet et les billets de confession, les dragonnades, les guerres religieuses, l'horrible nuit du 24 août, le bûcher de Dolet, la potence de Dubourg, sont bien loin de nous. L'indignation humaine ne remonte pas si haut, tout s'efface dans l'histoire. Il n'y a rien que l'homme foule aux pieds si aisément qu'un cadavre. S'il nous reste quelque chose des passions de nos pères, c'est la haine du privilége, haine vivace qui nous sauve de la renaissance de l'aristocratie, comme l'amour de la liberté, si nous savions le garder dans nos cœurs, nous sauverait de la résurrection du despotisme. Ce n'est donc

1. Il ne faut jamais oublier que la question fut abolie sous Louis XVI (la question préparatoire, le 30 août 1780, et la question préalable le 1er mai 1788). La question préparatoire faisait partie de l'instruction. Elle se donnait par l'eau à Paris; ailleurs, on employait les coins et les brodequins. La question préalable faisait partie du supplice; les juges en déterminaient l'espèce dans l'arrêt. Lors du jugement de Ravaillac, une partie du parlement trouvant la question par le brodequin trop douce, proposa de recourir à la question usitée seulement à Genève, et qu'on appelait la *barate* ou la *beurrière*. « Question si pressante et si cruelle qu'il n'y a jamais eu de criminel à qui on l'ait donnée qui n'ait été contraint de parler. » (L'Estoile, mai 1610). Les condamnés à mort étaient pendus, roués ou brûlés, selon les cas. On ajoutait divers accessoires au supplice principal, tels que l'amende honorable, le bâillon, l'écriteau, le poing coupé ou brûlé, la langue percée ou arrachée. Berquin, conseiller d'État,

plus que par le raisonnement, en faisant toucher du doigt les plaies de l'ancien régime qu'on arrive à cette conclusion, que la Terreur n'a fait qu'appliquer des lois anciennes. Encore faut-il ajouter, pour être juste, que ces lois, qui trouvèrent sous la Terreur tant de ministres implacables, restèrent le plus souvent impuissantes sous la monarchie. La force, la volonté manquaient également pour les appliquer. Les lois étaient atroces, le gouvernement était humain ; il menaçait trop, dans l'espoir de n'avoir pas à punir. Triste système, qui entretenait l'illusion de la liberté, et qui, dans les moments de lutte ou de colère, ou quand il naissait un mauvais roi, remplissait les prisons et doublait les échafauds. Les princes, même aux plus mauvais jours, combattaient pour la limite de leur pouvoir, et non pour leur pouvoir lui-même : car jamais, fût-ce après Charles Ier, la pensée d'être détrônés ne leur vint. Peut-être avaient-ils le cœur généreux, même quand ils ordonnaient l'incendie du Palatinat et les massacres des Cévennes, même quand ils dévoraient la substance du peuple pour leurs plaisirs deux fois adultères. Ils faisaient le mal par ignorance, le bien par bon cœur. Ils n'écrasaient que ceux qu'ils ne voyaient

condamné au feu comme huguenot, et Vanini, condamné au feu comme athée, eurent d'abord la langue percée d'un fer chaud. L'amiral Coligny, après sa mort, fut pendu avec des chaînes. Favras fut pendu ayant sur la poitrine un écriteau. Lally fut mené au supplice avec un bâillon. Ravaillac et Damiens furent d'abord appliqués à la question du brodequin, on leur brûla ensuite la main droite sur un feu de soufre, puis on les tenailla aux bras, aux jambes, aux cuisses et aux mamelles, et l'on versa sur les blessures du plomb fondu, de l'huile, de la résine et du soufre; enfin, on les écartela à quatre chevaux, et l'on jeta aux flammes les tronçons de leurs cadavres. L'écartèlement de Damiens dura une demi-heure; l'extension des membres était incroyable : il avait perdu les deux cuisses et un bras, et il vivait encore. Quoiqu'il fût sorti à trois heures du palais de justice, le jour commençait à tomber, et les commissaires, pour épargner des torches, ordonnèrent de couper les principaux muscles du bras qui restait....

pas. Le plus malheureux d'eux tous, balancé entre ses croyances et ses instincts, avait en lui assez de vertus pour être un bon prince, si le ciel ne l'avait pas condamné à lutter contre une révolution qu'il ne pouvait ni aimer ni comprendre. Il ne m'en coûte pas d'amnistier les rois, comme, dans un autre ordre d'idées, je veux bien convenir que les chefs de la Terreur ont été excités par les périls de la Révolution, qu'ils ont cru de bonne foi que la paix, la liberté, la justice pouvaient naître sur un sol arrosé de sang, et qu'en fauchant les hommes autour d'eux, ils se comparaient à des généraux obligés de mitrailler une armée pour sauver un peuple. Le cœur humain a tant d'abîmes, qu'il faut être plein de miséricorde envers les acteurs du drame. Ce qui fait surtout la grandeur et l'utilité de l'histoire, c'est qu'en nous montrant les événements à distance et comme sur la scène, elle nous permet d'en apprécier froidement la portée et la moralité, sans que la pitié ou la colère trouble la sérénité de nos jugements.

Nous pouvons réfuter à la fois deux doctrines qui paraissent à des observateurs inattentifs, et qui sont en effet dans l'esprit et dans l'âme de ceux qui les défendent, l'opposé l'une de l'autre, parce que nous n'avons contre elles qu'un seul et même argument, la liberté humaine. Nous pourrions disputer pied à pied contre chaque école, accorder ceci, refuser cela, nous enfoncer dans des labyrinthes; c'est peine perdue que de se traîner ainsi dans les subtilités et les misères de la dialectique, quand on a pour soi un fait, un droit, une évidence. Niez-vous la liberté comme fait? Vous ne la niez pas, vous, absolutistes ou communistes de la monarchie, qui joignez presque tous des croyances religieuses à vos doctrines politiques, et qui savez que la liberté de l'homme est, avec la spiritualité, le point de départ du christianisme; vous ne la niez pas, vous, révolutionnaires, infidèles sans le savoir à notre commun drapeau,

et qui commencez par réclamer le droit pour arriver, hélas! à la force. Et en vérité, qui pourrait la nier, quand toutes les sciences parlent, quand le genre humain se lève? Est-il au pouvoir d'une misérable argutie d'école, conspuée par toutes les écoles, d'empêcher mes yeux de voir la lumière, et ma conscience de se sentir libre? Oui, vous êtes libres, nous disent les communistes, mais votre liberté ne vous vaut rien. C'est un jeu barbare de Dieu ou de la nature qui vous a faits libres pour vous faire misérables. Nous corrigerons l'erreur de Dieu, nous remplacerons le plan de la Providence par le nôtre. A cet esprit ardent, qui veut tout scruter et tout discuter, nous imposerons notre foi. S'il se révolte, nous le châtierons; s'il ne peut contenir sa force, nous l'abêtirons. S'il s'élève dans cette âme quelque amour qui contrarie notre plan, nous l'extirperons par la persuasion ou par la violence. Idiot ou homme de génie, nous plierons tout à notre volonté, nous enfermerons tout dans notre niveau. Nous organiserons la paix, nous ferons taire la résistance. Ce sera un grand spectacle! Il n'y aura plus deux mondes, celui de la fatalité et celui de la liberté, car nous mènerons les âmes comme les lois physiques mènent les corps. La loi physique ne sera ni plus immuable ni plus forte que le pouvoir. Voilà leurs prétentions; voilà en deux mots le communisme, quelle qu'en soit l'origine et la forme.

Allons, Titans, essayez vos forces contre la liberté et la loi morale. Luttez contre mon instinct, contre mon cœur, contre les lumières et les ardeurs de ma pensée, contre ma volonté libre; contre le plan que Dieu a décrété, contre la dignité qu'il m'a donnée, contre mon droit, contre le droit éternel. Rendez-moi heureux à force de me délivrer de moi-même. Et contestez entre vous pour savoir s'il ne me faut qu'un maître, ou s'il m'en faut des millions pour que ma félicité soit parfaite.

Dieu a fait l'homme libre, la société ne doit pas le

faire esclave. Il est absurde que l'industrie humaine s'emploie à dégrader la nature humaine. Ma liberté est certainement ce qui me rend l'image de Dieu et l'objet de ses complaisances. Toute doctrine spiritualiste s'attache à démontrer que Dieu, en me faisant libre, m'a choisi en quelque sorte pour coopérateur de son œuvre, qu'il m'a rendu capable de mériter, et par conséquent de m'élever au-dessus de ma condition présente. Si ces pensées sont aussi justes que consolantes, la morale m'ordonne de conserver ma liberté comme mon bien le plus cher, et un ordre social qui violente ma liberté ou qui la détruit, offense la loi de Dieu et dégrade en moi son ouvrage.

Voyez bien ce que vous me prenez. Vous commencez par m'ôter toute intervention dans la direction des affaires communes. Je subirai donc le pouvoir, ce qui n'est pas un mal, et je ne l'exercerai pas, ce qui est contre mon droit et contre ma nature; car l'égalité est mon droit, et ma nature m'inspire l'amour du pouvoir dans une sage mesure. Vous vous introduisez dans les relations de famille, ce qui ne peut avoir d'autre résultat que de les troubler ou de les détruire; car la famille est une œuvre complète, la plus complète, la plus admirable qui soit sortie de la main de Dieu. Là tout est réglé par la Providence même, qui n'a laissé rien à faire à l'homme. Le père a sa charge et son autorité; la mère, comme mère et comme épouse, a ses devoirs tracés, ses droits précis et incontestables. Tous les esprits sont frappés de l'évidence du devoir; tous les cœurs sont pleins des sentiments qui les rendent faciles. Ici, c'est la protection et la direction; là, le dévouement et la tendresse; dans les enfants c'est une habitude d'être aimés, et un besoin d'obéir. Le moraliste qui veut décrire les éléments de la famille, n'a qu'à copier la nature; et le poëte qui veut ravir notre esprit et toucher nos cœurs, n'a qu'à la copier comme lui. Il s'en faut tellement que la grande so-

ciété, celle dont l'organisation (sinon l'institution) est humaine, ait le droit de modifier cette petite société, que c'est ici, dans ce petit monde, qu'est l'éternel modèle du philosophe. Voilà le sanctuaire où le devoir est toujours compris, toujours obéi, toujours adoré. C'est une folie d'y porter la main, et cette folie est un sacrilége. Une fois entrés dans la famille, sans droit comme sans prétexte, vous allez plus loin, vous pénétrez pour ainsi dire jusqu'en moi-même. Vous portez vos lois et votre despotisme jusque dans ma conscience. Dès mon enfance, vous choisissez des maîtres pour moi, sans consulter mon père : plus tard, vous me gênez dans le culte que je veux rendre à Dieu ; vous me prescrivez ce que je dois croire en morale, en religion, en politique ; dans votre ardeur de réglementation, vous ne me laissez rien de moi-même. Vous détruisez en moi, autant que possible, la créature pensante, en m'habituant à une soumission passive, en m'ôtant la libre disposition de ma pensée. Est-ce donc pour ce gouvernement intérieur que la société est faite ? Nullement ; la société n'est que la mise en commun des actions ; tout ce qui se passe au for intérieur lui est étranger ; votre intrusion dans mes pensées et dans mes sentiments est une usurpation, un acte de piraterie sauvage. En vain direz-vous que vous possédez la vérité, et que vous m'obligez, pour mon bien, à la connaître. Puisque vous êtes un homme en dissentiment avec un autre homme, vous ne représentez que votre opinion. Persuadez-moi, c'est votre devoir : ne me contraignez pas, ce serait un sacrilége. La seule arme que votre qualité de représentant de l'intérêt social vous donne contre moi, c'est l'intérêt social ; or l'intérêt social peut gêner mes actions ; il n'a rien à voir à mes pensées. Gouvernez le citoyen, puisqu'il le faut, pas plus qu'il ne faut : ne touchez pas à l'homme. Ce sanctuaire que vous envahissez en profanes, avec vos lois et vos sbires, est celui même que Dieu s'est réservé en moi.

C'est là, dans ma conscience, que je me recueille loin de vous pour entendre sa voix. Si je sais qu'il y a une justice, c'est parce que j'en vois resplendir l'idéal au fond de ma raison, au-dessus du libre mouvement de ma pensée. Vous qui voulez, et qui devez représenter la justice, ne m'empêchez pas de la connaître!

Enfin vous me dépouillez virtuellement de ma propriété, puisque vous vous en attribuez le haut domaine, et que je n'en dispose plus que sous votre bon plaisir. Mais d'où vient la propriété? Du travail. Voilà mon champ; vous dites : Il est à tous. Mais ce champ n'est rien sans la culture. J'ai fait la culture, et vous me prendrez le fruit? Vous consacrez donc l'iniquité; car moi, qui ai travaillé, vous m'ôtez ce que j'ai produit, pour le donner à tel, qui n'a rien fait. Ou bien, vous me laissez un usufruit viager; et comme le maître qui héritait de son esclave, vous prenez à ma mort mon pécule. Mais que deviendront mes enfants? Quelle sera la perpétuité du travail? Vous vous chargez, vous, État, de répartir les fruits du travail, de diriger le travail, d'adopter les orphelins. Donc il n'y a plus ni homme ni famille. Mais étudiez donc un peu l'homme, voyez ce qu'il est, entrez dans son cœur. Est-ce que j'élèverai mes enfants pour cette adoption banale de l'État? Est-ce que l'État, toute abstraction à part, sera vraiment une famille pour les orphelins? Est-ce que le distributeur de la richesse commune sera vraiment impartial? Est-ce qu'il traitera le fils de Jacquard comme le fils d'un voleur? S'il fait des parts inégales, est-ce qu'il sera éclairé? Est-ce qu'il sera juste? Si ma manufacture ne doit pas être à mon fils, est-ce que je la construirai? Est-ce que je pousserai mon commerce, pour que ma maison soit en dissolution à ma mort? Est-ce que l'effort isolé sera possible dans ce système? Non, dès que vous sortez de la propriété, soyez logiques; monopolisez le travail avec le fruit du travail. Nous disions tout à l'heure que vous faites du monde

une prison : vous en ferez d'abord un atelier, dont vous serez le maître, le contre-maître, l'ingénieur, le commanditaire et le bénéficier. C'est donc une prison, comme nous le disions à bon droit; car c'est vous qui dirigerez ma pensée et mon bras, vous qui me donnerez mon logement et ma nourriture, vous qui serez le père de mes enfants. Mais quelle utopie! Quel étrange système! Platon l'a rêvé un jour; jamais aucun peuple ne l'a pratiqué; quand on s'en est rapproché dans les lois et dans les faits, on a du même coup arrêté le travail et le commerce, arrêté la pensée et le cœur de l'humanité. Et vous dites qu'il y a quelque part, dans la volonté de Dieu, ou dans la tradition, ou dans le suffrage universel quelque chose qui vous autorise à faire d'un homme un automate, à lui retrancher l'amour paternel et l'amour filial, l'ambition, le désir de gloire, ce qui lui rend le travail aimable et la vie supportable? Quel est donc le Dieu que vous invoquez, quelle est la nature que vous avez vue, quel est le cœur humain que vous avez sondé? Tous les faits et tous les principes crient contre vous.

Ceux qui traitent ainsi les droits et la liberté de l'homme n'ont qu'une excuse à la bouche; c'est qu'ils nous arrachent, par cette domination, à l'anarchie où nous ne manquerions pas de tomber, et que l'organisation qu'ils imposent à la société est précisément celle qui convient le mieux à ses intérêts.

Admettons leur sincérité. Il faut en effet avoir une conviction bien robuste pour se charger ainsi du rôle de la Providence. Mais toutes les fois que ceux qui gouvernent répètent cette assertion, qu'ils possèdent la vérité absolue, la conscience proteste. N'est-ce pas déjà un avertissement de voir le même fanatisme au service de doctrines si différentes? Non, il n'y a pas de criterium absolu; et, par conséquent, il n'est jamais permis de contraindre. La seule force, la force bénie, c'est celle de la démonstration; elle seule est conforme à la volonté de Dieu et

à la nature de l'homme. Quand même la force brutale serait en effet au service de la vérité, elle n'en serait pas moins condamnable. Certes, pour un catholique sincère, Louis XIV avait raison de désirer passionnément la conversion des hérétiques. Tout ce qu'il pouvait faire en exhortations, en prédications pour éclairer les dissidents, était l'accomplissement de son devoir comme roi et comme chrétien. Quand un protestant, éclairé par une discussion approfondie, reconnaissait sincèrement son erreur et venait, sans arrière-pensée mondaine, avec une foi entière, se réconcilier avec l'Église, c'était, pour la vraie religion, une heureuse et consolante victoire. Mais quand le roi, recourant à la force, dispersait les prêches, rasait les temples, dépouillait les huguenots, leur enlevait leurs enfants, mettait à mort leurs ministres, ou arrachait à leur faiblesse une participation hypocrite aux cérémonies et aux sacrements de son Église, qu'y gagnait la foi, qu'y gagnait le peuple ? Il n'y avait plus dans le roi qu'un crime, dans l'Église un scandale, et une souillure dans l'âme du prétendu néophyte, qui, même en confessant la vraie foi, mentait à Dieu et se rendait coupable de sacrilége. Voilà ce que vous faites, toutes les fois qu'oubliant la nature de l'homme vous faites reposer, comme M. de Maistre, tout l'ordre social sur le bourreau. Le roi et le bourreau, dit-il : il a raison, il se peint bien par ce mot, lui et son école. Rien n'y manquerait s'il ajoutait encore l'inquisiteur. Mais, dans la vérité des choses, ce n'est pas le bourreau qui soutient la civilisation ; c'est l'apôtre.

Nous aurions beau jeu à discuter, l'histoire à la main, les résultats de ces grands systèmes. Il n'y aurait qu'à faire le tableau de la France sous les dernières années de Louis XIV, sous la régence, sous Louis XV; car je ne veux pas même parler de la Terreur. La pensée de ces échafauds en permanence et des malheureux qui, par fanatisme, ou pour sauver leur tête, provoquaient, exi-

geaient chaque jour de nouveaux assassinats, soulève le cœur. Voilà une France prospère, avec une guillotine sur toutes les places publiques, et un peuple occupé à se baigner dans le sang, ou à trembler de peur ! C'était bien la peine, puisqu'on devait en venir là, de se débarrasser des favoris et des favorites, du livre rouge, de la Bastille, des lettres de cachet, de la taille et des seigneurs de villages ! ô le peuple malheureux, qui n'a presque jamais su que quitter un joug pour un autre ! Mais nous n'avons pas besoin, pour juger le communisme, de le voir à l'œuvre dans l'histoire. Que peut faire ce pouvoir social, ce pouvoir unique, dans cette solitude qu'il s'est organisée au prix de tant de sacrifices, sans conseil, sans appui, avec un peuple sur les bras, et un peuple tout factice qui n'a plus rien de ce que la nature lui avait donné, un peuple de sujets où il n'y a ni pères, ni mères, ni enfants, où tout le monde attend tout de lui, la vie du corps et la vie de l'âme? Il ne peut que gorger une aristocratie, ou promener partout un niveau sanglant, selon son origine et sa nature. Et comment peut-on rêver que le suprême bonheur de l'homme sera de n'être plus un homme ?

Non, quoi que vous fassiez, vous êtes condamnés à l'impuissance. On ne fonde rien de grand, rien de stable, rien d'utile en dehors de la nature. La politique ne fait pas les hommes, elle les prend tels que la nature les lui donne, et elle en use[1]. Laissez-nous la liberté, puisque nous sommes des créatures libres. Ses périls, qui sont réels, ne seront jamais aussi grands que ceux de votre despotisme. Dieu a pourvu à tout, utopistes, et ne vous a rien laissé. C'est au père et à la mère qu'il a confié l'éducation des enfants : il a mis pour cela dans le

1. Ὥσπερ γὰρ καὶ ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτική, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς. (Arist., *la Politique*, liv. I, chap. III, § 21. Trad. fr., t. I, p. 59.)

cœur des parents un instinct tout-puissant de dévouement et de tendresse, et dans le cœur des enfants un respect, une confiance, une amitié qui rendent l'enseignement fécond et l'obéissance facile. A chacun de nous il a donné la garde et le soin de sa propre vie, l'intelligence de sa destinée et les moyens de l'accomplir à ses risques. Notre responsabilité fait notre grandeur, et fonde notre espérance. Il nous a, non pas condamnés, mais appropriés et destinés au travail, et pour cela, il a distribué à chacun des aptitudes spéciales, qu'un père voit se développer dans l'intimité des rapports de la famille, dont un fonctionnaire étranger et indifférent ne sera jamais juge. Il a voulu, en nous inspirant des goûts très-vifs de diverse nature, que le travail en certains cas pût être attrayant par lui-même ; et quand le travail ne devait être qu'un effort pénible, il y a attaché des compensations, des satisfactions propres à nous inspirer le courage. Tantôt c'est la gloire que le travail rapporte, tantôt la puissance, tantôt le bonheur des personnes aimées, tantôt la satisfaction large des besoins de la vie. Cette organisation est complète, parfaitement appropriée à son but ; il faudrait être aveugle pour la méconnaître. Comme nous étions destinés à vivre en commun, Dieu a aussi pourvu à nos rapports. Il nous a laissés maîtres de nos actes ; mais il a écrit en caractères éclatants dans notre conscience nos droits et nos devoirs, pour que notre liberté fût gouvernée, dans l'intérêt de tous, par la loi de la justice. Que vous reste-t-il à faire, à vous, socialistes, à vous gouvernements, à vous philosophes ? Vous n'avez rien à créer, vous n'avez qu'à suivre. Le but est écrit, la loi est donnée, et les ouvriers et les mobiles. Appliquez-vous à éclairer les intelligences, à développer les principes de la morale, à fortifier la liberté, à faciliter le travail; soyez les auxiliaires de la nature et de la Providence; rendez tous les efforts plus faciles en écartant les obstacles, en empêchant les conflits, en prêchant, en encoura-

geant l'association volontaire, la fraternité volontaire. Vous concourrez ainsi aux vues de la nature et au bonheur de l'homme. Mais si vous venez avec votre système d'unité absolue vous substituer à cette organisation qui n'est pas humaine et à laquelle on ne peut toucher sans crime; si vous étouffez tous ces instincts, ces penchants, ces affections, qui sont à la fois le stimulant et la récompense de nos efforts; si vous enchaînez, au hasard de votre réglementation, chaque intelligence à un but et à une méthode, sans consulter, sans connaître ses goûts et ses aptitudes, attendez-vous de cette humanité de votre façon un résultat meilleur que si vous aviez respecté le vœu manifeste, l'impulsion de la nature? En changeant la fonction et la destinée de vos sujets, leur donnerez-vous des affections nouvelles en place de celles que vous étouffez? Vous vous trompez sur tous les points: vous n'obtiendrez pas la régularisation que vous rêvez, parce que la nature humaine se révolte; vous n'aurez que des ouvriers languissants, parce que nous aimons à travailler selon nos goûts et nos méthodes; vous vous tromperez à chaque instant sur les aptitudes spéciales, qu'un père même éclairé par l'amour paternel et par une étude continuelle méconnaît quelquefois; les produits de la fabrique n'égaleront pas ceux que nous avons aujourd'hui, et qui vous paraissent insuffisants. Et quand vous les aurez emmagasinés, empêcherez-vous vos fonctionnaires d'être des pillards et des égoïstes? Par quelle grâce du ciel donnerez-vous à vos distributeurs la justice et la perspicacité sans lesquelles votre société ne sera que la pire des anarchies, une régularisation violente et injuste? Si, par impossible, vous réussissiez à résoudre ces insolubles problèmes, qu'auriez-vous fait pour nous? Cet accroissement de fruits, cette absence de lutte, voilà donc le bonheur? Mais le bonheur n'est pas une utopie, c'est un fait. Il résulte de la satisfaction légitime des besoins et des affections. Pour que nous soyons heureux,

il faut que nous puissions aimer une femme, des enfants, un ami; que nous puissions mériter et obtenir la reconnaissance et l'estime; que nous soyons payés d'un sacrifice volontaire, que nous arrivions par la force de notre génie à découvrir une loi, une vérité, une méthode nouvelles; il faut que nous entrions dans un monde où jamais nous ne pénétrerions à votre suite, dans le monde de l'idéal qui est notre vraie patrie; il faut en un mot que nous soyons des hommes et non des machines. Vous voulez, sincèrement, nous rendre heureux, et vous nous ôtez d'abord l'instrument et comme l'organe du bonheur, la liberté! Quelle est l'accumulation de trésors ou de sensations délicieuses qui remplacera jamais, pour une âme droite, le plaisir de se mouvoir librement dans le monde, de choisir ses relations et ses affections, d'accomplir vaillamment une tâche difficile, mais aimée, de se reposer du travail en rêvant pour son activité de nouvelles conquêtes, de gagner par une lutte acharnée l'estime des honnêtes gens et l'approbation des esprits d'élite? Le vrai bonheur, et en quelque sorte l'essence de la vie, c'est d'agir. Le reste n'est qu'un rêve qui nous berce. Apprenez que tout ce que vous ôtez à notre activité spontanée, à notre liberté, vous l'ôtez à notre bonheur. Sacriléges envers Dieu dont vous mutilez l'œuvre, envers nous dont vous dégradez la nature, vous n'avez pas même l'excuse de nous rendre heureux sur cette terre.

L'homme est un mélange de grandeur et de faiblesse. Il sent sa grandeur dans le développement de sa force; la fatigue l'avertit de la limite de ses facultés. Lorsqu'en poursuivant une découverte, il voit sans cesse l'horizon s'élargir, et que sa force intérieure, au lieu de s'épuiser et de décroître, acquiert à chaque pas plus de facilité et de puissance, il sent dans son âme une douceur et une sérénité qui l'élèvent au-dessus des misères et des limites de ce monde. Si tout à coup, après un dernier effort, des espaces inconnus et immenses se découvrent à

lui tout brillants des splendeurs de la vérité, il a dans cet éclair un avant-goût du bonheur qui nous est promis, et que le christianisme exprime bien par ces paroles : Voir Dieu face à face. Dieu lui-même, à qui seul appartient le bonheur, qu'est-il, sinon la toute-puissance actuellement exercée, ou comme dit avec énergie saint Thomas, un acte immanent, *actus immanens?* Le bonheur, ou la plénitude de la vie, c'est l'exercice le plus parfait de l'action la plus parfaite, et par conséquent de l'action libre[1].

Résumons cette discussion en quelques mots. On la retrouvera du reste à toutes les pages de ce livre.

Qu'est-ce que le communisme?

C'est toute doctrine qui substitue la vie en commun à la vie individuelle.

Pour que l'organisation de l'État soit communiste, il n'est pas nécessaire qu'elle nous fasse asseoir à la même table, vivre sous le même toit, travailler dans le même atelier. Le communisme n'est pas dans ces formes extérieures de l'association; il est dans la loi. Si la loi m'ôte le gouvernement de moi-même pour m'obliger de travailler, de penser, de faire tous les actes de la vie d'après une règle, la loi est communiste. Au surplus, pour nous faire une idée nette du communisme, nous n'avons pas besoin d'un grand effort d'imagination. Il y a de petites communautés organisées jusque dans la société la plus libre. Une caserne est une communauté, parce que le soldat porte un uniforme, mange à la gamelle, dort à la chambrée, se lève et se couche au coup de la baguette,

1. Διαγωγὴ δέ ἐστιν, οἷα τε ἡ ἀρίστη, μικρὸν χρόνον ἡμῖν. Οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον· ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου· καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις, ἥδιστον. « Dieu possède le bonheur parfait dont nous ne jouissons que par instants; il le possède continuement, ce qui nous est impossible. Jouir pour lui, c'est agir; et voilà pourquoi veiller, sentir, penser, est pour nous le plus grand plaisir. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. VII, Traduction de M. Cousin, p. 199 sq.)

fait l'exercice, tourne la tête à droite, à gauche, lève le bras, avance la jambe au commandement de ses chefs et suivant le règlement. Un couvent est aussi une communauté, quoique le moine vive seul entre les quatre murs d'une cellule, parce que la règle, et non sa volonté, détermine toutes ses actions, tous ses mouvements; parce qu'elle l'oblige à réciter ce psaume dans telle posture, à telle heure; parce qu'elle fixe ses vêtements, sa démarche; parce qu'elle le dépossède entièrement de lui-même, pour le donner comme une propriété, comme une chose, à son supérieur. Celui qui a dit « un couvent, ou une caserne, » était aussi communiste que Babeuf.

Bien loin que cette chimère de la vie en commun, qui réussit dans un couvent, grâce au renoncement religieux, et dans une caserne, grâce au grand prévôt et à la loi martiale, puisse être réalisée en grand, on peut dire qu'elle est une exception contre nature. Il est dans le plan de la Providence que nous soyons libres, que nous restions libres; nous aimons naturellement à disposer de nous-mêmes; nous ne sommes heureux qu'à cette condition. Les grands biens, la grande abondance, la profonde sécurité qu'on nous promet pour le jour où la communauté sera établie, quand ils seraient aussi assurés qu'ils sont chimériques et impossibles, ne nous consoleraient jamais de la liberté perdue. Personne n'a le droit de nous priver de notre liberté, c'est-à-dire de nous mutiler, de nous dégrader, de nous ôter le caractère le plus essentiel de l'humanité. Nous-mêmes nous n'avons pas le droit de renoncer à notre liberté. Elle est notre bien, mais un bien inaliénable, comme la vie, qu'il ne nous est pas permis de jeter loin de nous quand nous en sommes fatigués. L'idéal de la société humaine est précisément l'opposé du communisme ; car c'est une société maîtresse d'elle-même, et dans laquelle chaque citoyen naît et demeure maître de soi.

Maintenant que les principes sont rétablis, et les droits de la liberté revendiqués, qu'allons-nous faire ? Devons-nous, en haine des communismes, demander à la fois, le même jour, toutes les libertés, réduire le pouvoir social à néant, remettre non-seulement à l'homme le gouvernement de l'homme, mais à la société tout entière le soin et le devoir de se garder sans délégation et sans représentation? C'est bien ici qu'il nous faut imiter Platon, qui créait d'abord un monde idéal, et qui, après l'avoir décrit avec complaisance, daignait descendre au milieu de nous, et compatissait à nos faiblesses, en permettant au fait d'atténuer la rigueur des principes. Si la société était composée de philosophes, capables de discipliner eux-mêmes leur liberté sous le joug de la loi morale, et dignes par conséquent de n'avoir pas de maîtres, je dirais : Restons ce que Dieu nous a faits, dans la plénitude de notre nature et de nos droits. Le devoir et l'amour seront le seul lien de la société humaine. Chacun veillera sur soi et sur ses frères avec une sollicitude égale. Il y aura entre les hommes une émulation de sacrifices. On n'aura pas d'autre ambition que celle d'être appelé à rendre le service le plus périlleux et le plus difficile. Malheureusement il faut reléguer ces rêveries dans les plaines fortunées de l'*Atlantide*[1]. L'homme dont je parle, et qui sans le secours de la loi écrite, sans l'intervention du magistrat, jugeant lui-même sa capacité et son devoir, règle sa propre vie selon la morale, et contribue avec empressement au bonheur commun, fût-ce au prix d'un sacrifice, est bien l'homme ; je le vois, je le reconnais ; mais c'est l'homme éclairé, infaillible, sans mauvaises passions comme sans erreurs. Le mal moral existe : donc il faut un pouvoir social, une loi qui exprime la loi naturelle, un pouvoir qui la fasse respecter, et qui dompte, au besoin, les passions ennemies.

1. Voy. le préambule du *Timée* de Platon.

Il y a donc certainement une part à faire à l'autorité, nous accordons ce point aux communistes. Mais ils veulent que l'autorité absorbe la liberté, ou tout au moins que l'autorité domine, et ne laisse à la liberté qu'une petite place par faveur, la plus petite place possible. Nous disons, au contraire, que la liberté est le droit et la règle, que l'autorité ne doit paraître dans le monde que comme une conséquence de l'infirmité humaine ; qu'il faut lui faire une place strictement mesurée sur le besoin qu'on a d'elle, qu'elle est légitime dans cette mesure et seulement dans cette mesure. Voilà les tendances opposées des deux doctrines.

Il ne faut pas écouter ici les défenseurs aveugles de l'autorité, qui déplacent la question et parlent d'un pouvoir inquiet de sa durée, gêné par des formalités et des lenteurs, servi par des agents qui mesurent leur obéissance, sans moyens suffisants pour récompenser et pour punir, obligé de demander son budget et de justifier ses dépenses, manquant d'initiative dans les circonstances imprévues, serviteur de la volonté populaire au lieu d'en être le guide, incapable également de se faire respecter et de faire respecter la loi. Toutes ces belles maximes portent à faux, car nous ne demandons pas d'énerver le pouvoir, mais de le restreindre. On ne peut pas, sans contradiction, reconnaître que l'autorité est nécessaire, et en même temps la désarmer. Qu'elle soit donc forte, pourvu qu'elle soit définie. Que rien ne lui manque pour l'exécution de la loi, et que tout lui manque au contraire pour l'usurpation et l'oppression. Elle y gagnera en moralité, et, quoi qu'on en dise, en durée, car tout ce qui est excessif est éphémère. Les plus grandes choses de ce monde ont été faites, et sont faites encore tous les jours par des pays libres. La tyrannie est si peu de chose, qu'elle n'est pas même un des ingrédients de la gloire.

Mais dans quelle mesure le pouvoir est-il nécessaire ?

En d'autres termes, quelle place la liberté peut-elle laisser au communisme ?

Puisque la liberté est le droit, et que l'autorité n'est légitime qu'à condition d'être nécessaire, et dans la mesure de sa nécessité, nous devons demander d'abord pourquoi l'autorité est nécessaire.

Or, elle est nécessaire, parce que les hommes ne sont ni assez éclairés ni assez justes.

De là deux conséquences : la première, c'est que l'autorité a deux fonctions différentes : contraindre les hommes à la justice ; les éclairer sur leurs intérêts.

La seconde conséquence, c'est que l'autorité doit décroître proportionnellement aux progrès de la raison et à ceux de la moralité humaine.

L'autorité pourrait être absolue, si l'homme était radicalement incapable de se conduire, et elle pourrait être supprimée si tous les hommes étaient capables de comprendre leur devoir et de lui obéir.

Des deux attributions de l'autorité, l'une, qui consiste à rendre la justice obligatoire, s'exerce par l'action répressive; l'autre, qui a pour objet d'aider les hommes à faire ce qu'il est de leur intérêt de faire, s'exerce par l'action préventive.

L'action répressive de l'autorité n'est jamais contraire à la liberté. A la rigueur, la loi répressive peut survivre à son utilité, puisque dès qu'elle est inutile, elle est inactive. Si l'on exige que la peine soit proportionnée au délit, c'est parce que l'autorité n'a le droit de punir que dans la mesure du tort qui est fait à la communauté, et parce que toute loi écrite étant l'expression de la loi naturelle, doit avoir en même temps le caractère d'une contrainte et celui d'un enseignement ; et s'il vaut mieux abroger une loi répressive quand elle est devenue inapplicable ou inutile, c'est pour ne pas surcharger les codes, pour ne pas donner le spectacle d'une loi tombée en désuétude quoique toujours subsistante, et pour éviter de fournir à

l'usurpation des armes, à la tyrannie une excuse. Mais, je le répète, le danger ne vient pas, ou vient rarement de la loi répressive.

C'est l'action préventive de l'autorité qui est véritablement un empiétement sur la liberté, puisqu'elle remplace la volonté ou l'appréciation du citoyen dans ses propres affaires par la volonté et l'appréciation du magistrat. L'action préventive, dans le communisme absolu, embrasse tout. Ces gouvernements tout d'une pièce, où la métamorphose du citoyen en sujet, et de l'homme en automate est complète, ne se rencontrent guère que dans les livres; mais partout où, dans une loi spéciale, l'État dépossède les citoyens du gouvernement de leurs propres affaires ou de leur propre personne, sans une nécessité absolue, il fait en cela du communisme, et se rapproche, suivant son origine, de l'utopie de Thomas Hobbes, ou de celle de Babeuf.

Il est donc clair que l'autorité ne doit s'ingérer de régler l'activité individuelle, que quand cette activité est notoirement incapable de se diriger elle-même, sans produire dans la société un trouble profond; et qu'elle ne doit se charger d'une fonction, que quand cette fonction est indispensable, et ne peut être exercée ni par les individus, ni par l'association libre et volontaire. Pour quiconque est convaincu de l'identité de la politique et de la morale, ou, pour parler plus généralement, de l'universalité et de la légitimité de la loi morale, ces principes ont la même évidence que les axiomes géométriques.

J'ajoute encore que non-seulement l'autorité doit se retirer à mesure que la civilisation avance, mais qu'elle doit travailler elle-même à préparer sa retraite. C'est dans ce sens et dans cette mesure qu'elle est un organe du progrès.

Plus un État est libre, et plus l'autorité est limitée; plus l'autorité est limitée, plus il est indispensable qu'elle soit forte. Nul État ne peut se dire libre, si l'autorité n'y

est pas dans l'impuissance d'usurper, et les citoyens dans l'impuissance de lui résister tant qu'elle se renferme dans les limites de son droit.

De même que le père de famille conduit d'abord son enfant impuissant par la lisière, pour le laisser ensuite courir en liberté; et de même qu'il lui prescrit dans les premiers temps son travail et ses méthodes, et l'habitue peu à peu à lutter tout seul contre les difficultés, et à chercher une solution sans secours et sans guide, jusqu'au moment où, reconnaissant dans son fils un égal, il renonce au pouvoir, et ne garde plus que le droit de se dévouer et de se sacrifier; de même le pouvoir social cherche plutôt à créer des citoyens que des sujets; il n'exerce la tutelle préventive que dans l'enfance des sociétés; il se préoccupe moins de régler les effets, que de féconder et de fortifier les causes; il sait que le développement de l'activité libre et spontanée est le vrai fondement de la puissance des États; et il travaille de toute sa force à se rendre inutile. La même règle gouverne souverainement les individus et les empires; et cette règle tient en deux mots : Conserve intacte ta liberté; obéis uniquement à la loi naturelle.

3. Plan et division des livres suivants.

Jusqu'ici nous avons considéré l'homme en société, sans distinguer entre les sociétés diverses auxquelles l'homme appartient.

Il y a trois sortes de sociétés : la société domestique, ou la famille; la société politique, ou l'État; la société religieuse, ou la science.

Les rapports réciproques de l'autorité et de la liberté sont différents dans ces trois ordres de sociétés. L'autorité domine dans la famille; elle s'efface chaque jour de plus en plus dans l'État, à mesure que la civilisation fait

des progrès ; elle s'évanouit complétement dans la science. La pensée de l'homme cherche la vérité et la proclame avec une indépendance absolue.

La Convention nationale pensa un moment que, dans un État libre, l'autorité maritale et l'autorité paternelle devaient être détruites ; c'est le contraire qui est le vrai. La liberté n'est jamais contre nature. Il est contre nature que le citoyen ne soit pas libre dans l'État, et que le père ne soit pas maître dans son foyer.

Quels sont les éléments de la famille ? Le père, la mère, l'enfant : trois éléments semblables, mais inégaux. Ces trois êtres, réunis par le plus fort de tous les liens, ont chacun des facultés et des besoins différents. Ils ont donc aussi une mission différente[1]. C'est parce que la nature a voulu que le père gouvernât la famille, qu'elle a fait de l'amour paternel le plus énergique et le plus indestructible des sentiments.

Tout change dans la société politique. Là tous les citoyens sont égaux ou ne diffèrent que par le talent et la vertu, qui peuvent être constatés, mais ne peuvent pas être prévus. Ceux qui ont constitué la société politique à l'image de la société domestique ont fondé leur doctrine sur deux hypothèses grossièrement erronées ; la première, c'est que la supériorité de force et d'intelligence qui appartient au père dans la famille appartiendra hé-

1. Καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχει καὶ τέκνων· ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τέκνων δὲ βασιλικῶς· τὸ μὲν γὰρ ἄῤῥεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς. « L'administration de la famille repose sur trois sortes de pouvoirs : celui du maître, celui du père et celui de l'époux ; on commande à la femme et à l'enfant comme à des êtres également libres, mais soumis toutefois à une autorité différente, républicaine pour la première et royale pour les autres. L'homme, par sa nature, a le commandement sur la femme, et l'être âgé et mûr, sur les êtres plus jeunes et dont le développement n'est pas encore complet. » (Arist., *Polit.*, liv. I, ch. v, § 1. Trad. fr., t. I, p. 69.)

réditairement dans l'État à une caste privilégiée, tandis que les membres de la caste inférieure naîtront, comme l'enfant, incapables de se protéger et de se conduire; la seconde, c'est que le pouvoir du chef sera, comme celui du père, tempéré et sanctifié par l'amour.

Relâcher les liens de la famille, exagérer les droits de l'autorité politique, ce sont deux attentats contre la liberté de l'homme, car ce sont deux attentats contre la nature humaine[1].

Que fait le communisme? Il détruit l'autorité du père et la liberté du citoyen. Il prend le monde à rebours.

Une société politique libre est celle qui respecte les rapports naturels de la société domestique et de la société religieuse.

Elle laisse le citoyen maître de sa famille, de sa propriété et de son travail.

Elle le laisse maître de sa foi. Elle ne se place pas entre lui et la vérité, entre lui et Dieu. Elle n'ajoute pas des entraves forgées de main d'homme aux difficultés que lui crée la faiblesse native de l'intelligence humaine.

J'entre dans la famille : tout y respire l'autorité, le respect, l'amour. Sur la place publique, l'égalité reparaît. La loi, consentie par tous, ne doit opprimer personne.

1. « Comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles.

« Ces premières lois leur acquièrent la liberté, les secondes, la propriété. Il ne faut pas décider par les lois de la liberté qui, comme nous l'avons dit, n'est que l'empire de la cité, ce qui ne doit être décidé que par les lois qui concernent la propriété. C'est un paralogisme de dire que le bien particulier doit céder au bien public : cela n'a lieu que dans les cas où il s'agit de l'empire de la cité, c'est-à-dire de la liberté du citoyen : cela n'a pas lieu dans ceux où il est question de la propriété des biens, parce que le bien public est toujours que chacun conserve invariablement la propriété que lui donnent les lois civiles. » (Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XXVI, chap. XV.)

Elle n'est redoutable qu'aux méchants. Elle est le bien commun : elle n'appartient pas plus à celui qui l'applique qu'à celui qui la subit. Elle n'est légitime qu'à condition d'être nécessaire, et dans la stricte mesure de sa nécessité. Obligé, dans mes actes, de me conformer à la loi, parce que la liberté d'action a besoin de l'ordre, je suis, pour ainsi dire, débarrassé du reste de l'humanité quand je me recueille en moi-même pour étudier la nature et les principes des choses. Là, mon commerce est avec Dieu, et je ne reconnais plus d'autorité étrangère. Telle est la liberté. Nous allons l'étudier à tous ses degrés, et, à tous ses degrés, la voir aux prises avec le communisme.



DEUXIÈME PARTIE

LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE

OU

LA FAMILLE

CHAPITRE PREMIER.

LA LIBERTÉ DU FOYER.

1. Le mariage établi par la nature. — 2. Dégradé par les mœurs. — 3. Réglé par la loi. — 4. Du divorce.

1. Le mariage établi par la nature.

Le droit est en même temps la règle et la mesure de la liberté. De même que le droit est impossible sans la liberté, parce qu'il manque de matière, la liberté est impossible sans le droit, parce qu'elle manque d'essence. Les théoriciens qui croient servir la liberté en demandant la liberté absolue et sans limites, se confondent dans leurs pensées, car la liberté de tout faire est la négation de la liberté, la négation de la société, la négation de l'humanité. En effet, si ma liberté n'a d'autre mesure que ma puissance, j'appartiens à ma passion, et le monde appartient à la force. Le droit s'enfuit, et en fuyant, il emporte avec lui la liberté.

L'application de cette doctrine est surtout frappante en ce qui concerne la famille. Le but à atteindre est d'éta-

blir dans les relations humaines la plus grande somme de liberté possible : pour y parvenir, allons-nous relâcher les liens de famille, et par exemple supprimer l'autorité paternelle? Tout au contraire. La nature donne au père le droit de gouverner son fils, et elle donne au fils le droit d'être gouverné par son père; c'est une autorité également nécessaire à celui qui l'exerce et à celui qui la subit. Toute doctrine qui, sous prétexte de liberté, désarmera le père et affranchira l'enfant, aura pour effet de détruire la liberté de l'un et de l'autre; car elle ôtera à l'un et à l'autre son droit et sa nature.

Et comme la société politique dépend essentiellement de la société domestique, on ne peut blesser le droit, c'est-à-dire la liberté, dans la famille, sans détruire l'État, et on ne peut constituer fortement la famille sur la base du droit naturel, sans accroître la puissance de l'État pour la liberté. C'est un axiome de la science politique, qu'il faut rendre l'autorité toute-puissante dans la famille, afin qu'elle devienne moins nécessaire dans l'État. Sous ce rapport, nos grandes assemblées républicaines se sont trompées, en diminuant la puissance maritale et la puissance paternelle. Elles n'ont pas suivi en cela l'exemple des Romains, qu'elles aimaient tant à invoquer; car l'exagération de la puissance paternelle a été jusqu'à la fin un des plus énergiques ressorts de la société romaine.

Avant de voir ce que l'État peut ajouter ou retrancher à la famille, examinons-la comme un fait naturel, étranger à toute convention sociale.

Le sentiment qui rapproche l'homme et la femme, et que l'on appelle l'amour, est un sentiment très-complexe. On donne quelquefois le nom d'amour à ce que les psychologues appellent assez brutalement l'appétit du sexe; mais cet amour, comme tous les autres appétits, a pour fin la satisfaction d'un besoin purement physique, il a pour caractère de cesser momentanément après avoir été

assouvi; enfin, il ne se borne pas à un objet unique, ou du moins il n'y a rien en lui qui explique cette fixité : s'il en montre, elle lui vient d'ailleurs. Le véritable amour est tout autre chose. Il est vrai qu'il est toujours accompagné de l'amour physique, car il ne faut chercher la dangereuse chimère de l'amour platonique que dans les *Femmes savantes* (il n'y a pas trace de cela dans Platon); mais il en diffère par les caractères les plus essentiels. D'abord, il ne s'attache pas à toutes les femmes, mais à une seule [1]. Il n'est pas périodique, mais constant et continu; il n'a pas pour unique fin la satisfaction d'un besoin physique, mais il aspire au contraire à l'union des âmes. Il est jaloux, et sa jalousie s'étend aux pensées et aux sentiments aussi bien qu'au corps. Il s'insinue le plus souvent par les yeux; et pourtant quelquefois le désir ne commence à naître qu'après un commerce assez prolongé, et quand le cœur est déjà pris. Même chez les âmes les moins pures, les plus dominées par le corps, il est le plus souvent produit par l'attrait de la beauté. Or, le sentiment de la beauté ne peut être confondu avec le désir des sens. Il y est joint, il en diffère; il appartient à l'ordre moral. Le corps peut être amant de la femme, mais c'est l'âme qui est amante de la beauté. C'est un sentiment naturel et vrai, un sentiment généreux, qui élève l'âme, la rend capable des plus grandes pensées et la dispose aux nobles actions. Pascal dit que l'amour est un attachement de pensée [2]. Il est certain que le climat, ni le tempérament, qui font tout pour les sens, ne font rien pour la violence de l'amour. L'amour ne dépend même pas de son objet. Son foyer est interne. C'est une force de notre âme qui se développe à l'occasion d'une femme, mais

1. « L'égarement à aimer en plusieurs endroits est aussi monstrueux que l'injustice dans l'esprit. » (Pascal, *les Passions de l'amour*, éd. Havet, p. 514; éd. Lahure, p. 472.)
2. Pascal, *Ib.*, Havet, p. 517; Lahure, p. 474.

dont l'intensité est déterminée par notre puissance aimante, et non par les qualités de la femme aimée. C'est nous qui faisons notre amour. Quelquefois il fait explosion avant d'avoir trouvé son objet, et se consume dans des aspirations vagues et maladives ; quelquefois il s'attache à des conceptions imaginaires ; quelquefois aussi, dans des âmes puissamment douées, l'amour monte jusqu'à l'idéal sans s'arrêter aux vaines images. Tel est l'amour de sainte Thérèse. Il y a des vierges sacrées, qui ont gardé la virginité par excès d'amour, parce qu'elles n'ont pas voulu ou n'ont pas pu descendre. Dans l'état normal, l'amour dispose en quelque sorte de son objet, il le crée, il l'approprie à ses besoins. Il ne voit pas les défauts de l'objet aimé, parce qu'au fond il ne voit pas cet objet, mais la beauté en lui. Platon a raison, nos illusions en sont la preuve : nous ne rêvons, nous ne voyons que l'idéal dans l'amour. Plus une âme est puissante, plus grandes sont ses illusions quand elle aime. Une âme forte, et qui pense grandement, puise dans son amour les caractères de la perfection, en revêt l'objet aimé. Elle le pare de toutes les grâces, de celles qu'il ne saurait avoir, et de celles aussi qu'elle n'aurait pas imaginées avant d'être amoureuse.

Nam hoc faciunt homines plerumque cupidine cæci,
Et tribuunt ea, quæ non sunt his commoda vere....
Nigra, μελίχροος est[1].

Enfin l'âme amoureuse est comme fécondée par le

1. Ce sont les vers 1147 sqq. du quatrième chant de Lucrèce, que Molière a introduits dans *le Misanthrope* (acte II, scène vi).

.... On voit les amants vanter toujours leur choix.
Jamais leur passion n'y voit rien de blâmable,
Et dans l'objet aimé tout leur devient aimable....
La pâle est au jasmin en blancheur comparable;
La noire à faire peur, une brune adorable, etc.

sentiment qui l'anime[1]. Ses yeux ne voient plus le monde sous le même aspect; son esprit se découvre une vigueur inconnue; son cœur a des sentiments nouveaux, qui débordent en sympathie universelle; il porte une fête au dedans de lui et la répand au dehors. Il ne veut pas seulement aimer, il veut être aimé. C'est une âme que son âme demande; une âme qui réponde à la sienne, qui la comprenne, qui sympathise avec elle, qui lui rende amour pour amour, confiance pour confiance, dévouement pour dévouement; qui s'attache à elle avec tant de force et qui souffre avec tant de bonheur son étreinte, que rien ne puisse plus les séparer. Le sentiment de l'indissolubilité, et par conséquent le sentiment de l'immortalité, est dans l'amour. Quiconque a aimé, sait qu'on n'aime pas pour une heure. Les amours faciles sont pour les âmes sans vigueur : une âme forte, et qui se sent elle-même, se sent immortelle, et met l'immortalité dans ses sentiments. Voilà la grandeur de l'amour, de tenir, plus que toute chose, à la spiritualité et à l'immortalité; de faire partie de notre destinée immortelle, non pas seulement de notre voyage à travers le monde! Un sentiment qui touche à l'amour, qui contribue à le faire naître, et que l'amour exalte, c'est la pudeur : autre preuve de la prédominence de l'âme dans l'amour. La pudeur n'est pas un sentiment factice : qui oserait le croire? Qui le pourrait, parmi ceux qui ont aimé? La pudeur est une des causes de l'indissolubilité du lien conjugal; ce n'est pas la respecter assez que de voir en elle le charme et la gardienne du foyer domestique. Mais quelle que soit la force et la douceur de l'amour, c'est la paternité qui constitue et consacre la famille. En rendant la femme absolument incapable de pourvoir à ses besoins pendant la grossesse et l'allaitement, en lui imposant l'obligation de se dévouer à son enfant pendant

1. J. J. Rousseau, *Émile*, liv. V, t. II, p. 183.

de longues années, la nature a évidemment voulu la confier comme en dépôt à l'homme qui l'a rendue mère; cet être faible, et dont la vie propre est en quelque sorte suspendue pendant les meilleures années de sa jeunesse, a sur le dévouement de son mari un droit absolu, fondé sur l'amitié, sur la reconnaissance et sur la plus stricte équité. A chacun sa tâche : la tâche de l'homme est la protection et le travail, noble tâche, qui donne un but et une récompense à toutes les actions de la vie. La nature a donné aussi au père et à la mère une tâche commune, c'est l'éducation de leur enfant, éducation longue et difficile, puisque c'est une réflexion et une volonté qu'il s'agit de former. Une flamme ardente s'élève dans le cœur du père et de la mère. Ils n'ont pas besoin de réfléchir; dès que cet être débile et impuissant leur est donné, avant même qu'il puisse les aimer, les comprendre, ou les reconnaître, toute leur vie, tout leur cœur se trouve changé; toute leur intelligence est occupée de lui, tous leurs sentiments se portent vers lui; ils sentent que la souffrance n'est rien pour eux, quand il ne souffre pas; que leur bonheur est dans son bonheur; que leur vie jusque-là s'était passée à l'attendre, et que s'il mourait, il emporterait avec lui la meilleure moitié de leur cœur. S'ils veillent, c'est pour s'occuper de son bonheur et de ses besoins; s'ils dorment, ils le retrouvent dans leur sommeil; s'ils prient, c'est son nom qui vient sur leurs lèvres. Ni le père, ni la mère ne sentent la fatigue, quand il s'agit de le sauver de la faim, du froid, et des autres ennemis de l'homme. Ce dévouement ne leur coûte pas; bien plus, il leur est nécessaire : il fait partie du bonheur que leur donne leur enfant. Leur cœur s'habitue à ce sentiment, à cette sollicitude, à ce travail, et ne peut plus s'en détourner. S'il arrive une catastrophe, ils se sentent inutiles, anéantis; ils n'ont plus de raison d'être, ils ne sont plus ce qu'ils devraient être; ils sont en dehors de leur voie, de leur destinée; leur malheur est de

tous les instants. Ils ne savent plus ni vouloir, ni penser, ni rêver, ni aimer. Cette partie d'eux-mêmes qui a disparu rend tout le reste maladif et impuissant. Grâce à cette force irrésistible de l'amour, le père est toujours père, la mère est toujours mère, tant que le fils subsiste, et même après qu'il est mort. Un animal aime son petit, tant que le petit a besoin de lui, et ensuite il ne le connaît plus : voilà l'instinct. Un homme aime son fils dès qu'il l'a connu, et il l'aime sans fin : voilà l'amour. Dans cette différence fondamentale est une des preuves de notre immortalité. La nature fait bien de rendre nos attachements durables, et de nous tenir liés même à ceux qui ne sont plus, pour que la tombe ne soit pas un abîme entre les deux vies. Dans cette persévérance de l'amour paternel, dans cet accroissement qu'il prend chaque jour, car il ne participe pas de nos défaillances comme nos autres amours, il ne se fatigue pas, il ne s'épuise pas, y a-t-il quelque chose de factice ? L'éducation, les lois y concourent-elles pour une faible part? Non; c'est la nature toute seule, la nature irrésistible. Même dans les sauvages, l'amour paternel est entier. Même dans ces âmes atroces qui n'ont de la civilisation que ses vices, et qui ne connaissent ni la conscience, ni la pitié, il y a place pour l'amour paternel. S'il y a quelque chose dans l'homme de particulièrement humain, c'est l'amour paternel. S'il y a en nous un sentiment que rien ne puisse diminuer ni éteindre, qui résiste même à l'ingratitude, qui ne connaisse pas la honte, qui se nourrisse de ses sacrifices, qui nous rende indifférents à notre bonheur, à notre vie, c'est celui-là. Cet enfant, qui sans nous va mourir, nous devient à nous-mêmes, et pour jamais, nécessaire. Ce pauvre corps souffreteux que nous déposons dans un berceau, cette intelligence endormie qui ne s'éveille qu'à notre voix, ce cœur si confiant et si tendre dont les penchants se développent à la douce chaleur de notre amour, n'ont pas de nous, de nos

soins, de nos sacrifices, de notre tendresse un besoin plus pressant. La durée, ou pour mieux dire, l'éternité de la famille n'a pas besoin d'être démontrée : il n'y a pas un père qui ne la sente.

Si l'amour du père et de la mère pour leur enfant est le plus fort lien de la famille, il s'en faut bien qu'il soit le seul. On a remarqué que l'amour filial était moins tendre et moins profond; il est vrai, et pourtant cet autre amour tient à toutes les fibres de notre cœur. Il fait partie de notre être, dans les premières années de la vie; l'enfant cherche les caresses de sa mère comme une fleur cherche le soleil. Il y a dans ce sentiment une grâce qui lui est propre ; c'est l'abandon, la sécurité, la crédulité : c'est la première foi, la foi naïve et absolue de l'enfance. La vie, avec ses joies et ses douleurs, endurcira cette jeune âme; les passions violentes l'envahiront, le doute la torturera, l'âpre besoin la contraindra à l'inquiétude et au travail : au milieu des soucis et des désenchantements, quand tout s'effacera, les religieux souvenirs du berceau et de la famille subsisteront; c'est notre vrai trésor, où nous puisons à notre insu tout ce qu'il y a en nous de bons sentiments et d'idées puissantes. Quel est l'orphelin, fût-il déjà en cheveux blancs, qui, venant de faire une noble action, ne revoit pas, au fond de sa pensée, le sourire reconnaissant de sa mère? Merci à Dieu, pour les liens bénis qui attachent les pères aux enfants et les enfants à leurs pères. S'il y a dans nos cœurs de la pitié, de la générosité, si nous craignons Dieu, si nous l'aimons, si nous sentons la poésie et l'enthousiasme, c'est que nous avons commencé à vivre en aimant, et que l'amour a protégé et sanctifié notre berceau.

C'est pour l'enfant, et par lui, que la famille subsiste. L'amour a beau rêver et vouloir l'immortalité. Il la rêve parce qu'il tend sans cesse à l'idéal ; mais nous ne faisons ici-bas qu'entrevoir l'idéal; nous retombons aussitôt de tout notre néant, et alors nos sentiments

même les plus purs tombent en défaillance comme notre être. Que fait la nature? Elle vient au secours de l'amour, par l'amour[1]. Elle ravive, elle transforme l'amour par l'amour paternel. Elle nous arrache par là aux misères de cette nature humaine, caduque et imparfaite, et nous rend à la réalité de notre destinée immortelle. Sans cet intérêt commun créé par la famille, sans cet intérêt dominant et absorbant, la constance dans l'amour ne serait qu'une exception. Au moment où la passion commence à s'épuiser, les sens à se fatiguer, quand l'âme, rendue à elle-même après les premiers enivrements, se sent avec tristesse redevenue clairvoyante, un lien nouveau s'établit entre cet homme et cette femme qui allaient cesser d'être tout l'un pour l'autre; la même affection les remplit; ils se sentent agités des mêmes craintes, du même espoir; leur vie à l'un et à l'autre a le même but. Leur union devient indissoluble. Les brillants souvenirs de la passion ne sont plus à leurs yeux que la poétique origine d'une amitié sainte, austère, religieuse. Tout, dans leur intérieur, respire le devoir et la tendresse. Le cœur est d'accord avec la raison; il conseille ce qu'elle prescrit, et le rend facile. Ni le père, ni la mère n'ont besoin de secours pour connaître leur tâche; la nature seule les conduit et les éclaire. C'est elle qui retient la mère, comme un ange gardien, près du berceau et du foyer, qui rend son sommeil si léger, sa main si douce, qui donne à son faible corps une force nouvelle et inconnue, qui lui inspire ces jeux, ces consolations, ces tendresses, chemin d'amour par lequel l'âme de l'enfant s'introduit souriante au milieu de nous; qui établit entre ces deux cœurs une sympathie mystérieuse et sans bornes, qui souvent apprend en un jour la vertu à une mère qui

1. « Quoique ce soit une même passion, il faut de la nouveauté. » (Pascal, *les Passions de l'amour*, Havet, 513; Lahure, p. 472.)

l'avait oubliée : car le maître, le docteur, c'est cet enfant, qui ne sait rien au monde, et qui répand autour de lui la divine contagion de l'innocence. Il n'y a rien de plus divin, rien de plus adorable dans les adorables récits de l'Évangile que ce Jésus enfant qui enseigne la sagesse aux docteurs de la loi. Le père en même temps sent sa responsabilité s'accroître ; il est le chef, le protecteur; il est la raison et la loi. C'est à lui de combattre au dehors avec un courage infatigable pour assurer le bien-être présent et futur de celui qui s'élève à son foyer. Il ne doit plus connaître le découragement, le dégoût, la fatigue. Il doit à son fils, outre le pain et la sécurité, un nom honoré, le plus sacré des patrimoines. Il lui doit l'exemple. Il doit lui apprendre par ses préceptes et plus encore par sa conduite, ce que c'est qu'un homme, quels sont les nombreux et austères devoirs d'un homme. Quand la mère, égarée par sa tendresse, absorbée par les soucis de l'intérieur, se trompe sur le devoir, c'est au père à prononcer. S'il se trompe, lui aussi, la conscience du fils se trouble, sa raison chancelle. Il faut que jusqu'à l'âge d'homme, l'enfant puisse identifier la raison et la volonté de son père avec l'universelle et infaillible raison. Il faut qu'il trouve un juste maître dans son père, jusqu'au moment où il sera en état de se servir de maître à lui-même. Il apprend à être libre en obéissant : c'est son intérêt, son devoir, et son bonheur. Docile à son père pendant ses premières années, et plus tard à la raison, il change de condition sans changer de but et de règle.

Où ai-je pris ce tableau de la famille? Est-ce une utopie? Non, c'est la nature; et j'y trouve l'union indissoluble de l'homme et de la femme, d'un homme et d'une femme, la puissance du mari et la puissance du père. C'est donc la nature plutôt que la loi qui oblige le mari à rester fidèle à sa femme, à la protéger, à la nourrir, à la gouverner, elle et son enfant; qui oblige la femme

à rester fidèle et soumise; le fils à obéir jusqu'à l'entier développement de sa raison, à aimer et à respecter pendant toute sa vie. Supprimez tous les codes, et ces obligations resteront les mêmes, parce qu'elles sont fondées sur la nature des choses et sur la morale.

2. Le mariage dégradé par les mœurs.

La nature, dis-je; mais si c'est la nature qui règle ainsi la famille et qui la fait si pure et si sainte, d'où peut venir le désordre? De la société, dit-on, de la civilisation, de nos lois : accusation banale et irréfléchie. Le désordre ne peut pas venir de la civilisation; car la civilisation est aussi dans la nature, qui ne peut pas aller contre ses fins. La civilisation n'est pas un accident; et l'homme est fait pour vivre en société avec ses semblables. Il peut y avoir des lois insuffisantes ou mal faites, mais la plus grande source du mal est en nous-mêmes, dans nos passions, ou plutôt dans la mauvaise discipline de nos passions. La nature va de soi dans le monde de l'organisme, mais non dans le monde de la liberté. Là elle a besoin de la règle. Grande est la différence entre la nature bien entendue, bien réglée, et gouvernée par la loi morale, et la nature abandonnée à la violence des passions. L'immense majorité des hommes manque de modération et de lumières; et c'est ce qui rend indispensable l'action des lois et des mœurs. La nature livrée à elle-même va contre nature. Elle subordonne la raison à la passion, parce que la raison a besoin d'être cultivée, et ne s'exerce qu'avec effort. La passion, tout au contraire, est toute-puissante dès le premier jour; elle perd de sa force en s'épurant. Elle nous dispense de vouloir et va à son but sans notre concours. C'est une force aveugle comme l'instinct. Elle ne devient humaine que par la discipline.

Voyons donc la passion à l'œuvre; c'est-à-dire à côté de ce qui devrait être, ce qui serait, sans l'éducation et la loi, et ce qui est trop souvent, même dans notre monde et dans notre siècle.

Ce qui préside à la plupart des unions, dans le mariage, c'est l'argent; hors du mariage, c'est l'amour, et quel amour encore? L'amour physique, presque toujours. Cela est dur à constater, mais cela est vrai. Un homme de génie [1] a été jusqu'à dire que l'amour physique était tout ce qu'il y avait de beau dans l'amour; étrange paradoxe, que nous rappelons seulement pour montrer ce que sont et ce que peuvent les grossiers instincts de notre nature. Buffon se trompe à coup sûr; il est étrange de se tromper à ce point : l'amour moral, l'amour, le vrai amour est ce qu'il y a de plus divin et de plus enivrant sous le ciel. Il faut pourtant reconnaître, à notre honte, que l'amour physique fait la plupart des unions qui ne sont pas dictées par un calcul. Même dans notre société civilisée et philosophante, le nombre n'est pas grand de ceux qui songent avant tout à se donner pour la vie une amie, une compagne, à se créer un intérieur chaste et paisible, à élever des enfants pour la patrie et pour la vertu. C'est presque une honte pour un homme qui se marie à trente ans d'avoir gardé jusque-là sa virginité! Et pourtant, pour avoir joui d'une femme en dehors du mariage, il faut avoir trompé un mari, ou mis à mal une honnête fille, ou vécu avec une prostituée.

Quand on a mené cette vie, en ayant le bonheur d'éviter les maris, les pères et les tribunaux, quand on n'a plus ni argent ni santé, qu'on a les sens blasés et le cœur flétri, on achète une fille par quelque mensonge, en flattant la vanité des parents; cela s'appelle faire une

1. J. J. Rousseau parle le même langage dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. (Éd. Musset-Pathay, t. I, p. 263; Lahure, t. I, p. 101.)

fin, en langage vulgaire, et en langage officiel, s'établir. Vous avez fait cela sans remords; et à moins qu'une malheureuse complice ne vienne vous étaler sa maternité et sa misère, vous êtes content de vous, et vous dormez la nuit d'un bon sommeil. Est-ce vrai? On est convenu de farder cela; mais tous les mensonges du monde ne nous empêcheront pas de conclure qu'on s'unit la plupart du temps par calcul ou par passion physique, quelquefois, mais rarement, par amour; presque toujours sans penser au lendemain, et surtout sans penser à la famille; que le mariage est pour beaucoup, non le commencement de la vie sérieuse, mais la fin de la vie heureuse; qu'il est un pis-aller, une ressource pour un libertin aux abois, un pied à l'étrier pour l'ambitieux; que la dot en est le grand point, la femme tout au plus l'accessoire ou l'inconvénient, et que, pour les enfants, ce qu'il y a de mieux à dire dans les mariages les plus honnêtes, c'est qu'on daigne à peine y penser, au milieu de préoccupations plus importantes.

Ainsi, pas de mariages, ou des mariages d'argent : voilà ce que fait notre passion et notre vice.

Cet état de choses est un malheur, un grand malheur, le plus grand de tous les malheurs. Je vais le montrer après tant d'autres, et je n'apprendrai rien à personne; mais ce lieu commun a du bon : la preuve c'est que tout le monde l'évite. C'est un spectre; c'est le remords. Voyons-le dans ce qu'il a de plus hideux.

Prenons d'abord le concubinage : voici ce qu'il fait. Il déprave l'homme, et il le ruine. Il déprave bien plus encore la femme, il la perd sans ressource. Il condamne l'enfant à la mort ou au malheur; il confond tout dans l'État; il rend la morale et la loi également impuissantes. Cela est si vrai, que le premier intérêt de l'État, quelle qu'en soit la forme, est de favoriser et de relever le mariage.

C'est un triste spectacle que celui de ces fils de famille,

élevés avec soin dans des idées d'honneur et de probité, qui ont eu sous les yeux le spectacle d'une mère chaste, d'un père fatigué par le travail, entouré de l'estime publique, capables, par leur éducation, de faire œuvre d'homme à leur tour, de marquer leur place dans la cité, et qui, de gaieté de cœur, se faisant les habitués et les courtisans du vice, s'en vont vivre de pair à compagnon avec des prostituées; maquignons dans les écuries, escrocs devant les tables de jeux, mendiants chez l'usurier, je ne sais comment les appeler dans le boudoir de leurs maîtresses. Ce que j'admire, c'est que les gens du monde, et même les femmes du monde, n'enveloppent pas les deux associés dans le mépris que les prostituées leur inspirent[1]. Ces nuits de débauches, ces honteuses prodigalités, ces accointances à peine déguisées avec des échappés du bagne, sont amnistiées sous le nom de folies de jeunesse. Cependant c'est la femme qui a une excuse, elle seule: avant de faire son métier, elle a commencé par être séduite. Un beau fils est allé la chercher dans l'obscurité d'une honnête famille, et, profitant de ses privations, de sa misère, de son ignorance, l'étourdissant de ses belles paroles et de ses mensonges, il en a fait ce que la voilà. Il faut souvent beaucoup de soins et d'habileté pour séduire une fille; c'est un siége en règle, il y a des poëtes qui ont versifié cela. Plus la conquête est difficile, plus elle est prisée : c'est qu'en effet la victime était honnête! elle est tombée de haut! Quelle gloire pour celui qui est parvenu à la tromper et à la perdre! Pendant qu'il fait le nécessaire pour arriver à cette conclusion, mentant et se parjurant au jour le jour, comment s'excuse-t-il à ses propres yeux? La passion l'entraîne et l'aveugle? Erreur! c'est l'excuse des lâches. Les entraînements de la passion sont grands, mais la volonté est

1. « Ne savez vous pas que celui qui se joint à une prostituée est un même corps avec elle? » (I *aux Corinthiens*, VI, 16.)

invincible. Vous n'avez pas su vouloir, vous n'avez pas su réfléchir, vous n'avez pas entendu votre conscience : voilà ce que signifie votre excuse; elle ne fait pas de vous un honnête homme! Mais il y a plus : suivant toutes les probabilités, vous mentez en exagérant votre passion. Ces grandes fougues sont plus rares qu'on ne les fait : elles vous laissent au moins des moments lucides. Eh bien ! dans ces moments-là, comment jugez-vous votre entreprise? D'abord, ce que vous faites immédiatement, c'est de détruire dans l'esprit d'une fille toutes les idées et tous les sentiments d'honneur que sa mère y a déposés. Ce sont des préjugés, dites-vous? Le respect de soi-même, la pudeur, la décence sont des préjugés : à la bonne heure. Vous savez au moins, car personne ne l'ignore, ce que va devenir l'âme de cette fille quand vous aurez réussi : le désespoir, si la conscience se réveille; la dépravation, si elle se tait; il n'y a pas de milieu, car, infidèle sur ce point aux principes de son éducation, elle n'a plus de raison pour rien respecter. Vous faites cet irréparable tort à elle et à sa famille; vous détruisez aussi, cela est évident, son honneur : car elle est déshonorée, c'est le mot consacré; seulement vous ne l'êtes pas, ce qui est admirable. Quand vous serez, plus tard, un honnête père de famille, vous pourrez la chasser de chez vous avec l'approbation du monde, si elle a le front d'y venir. Vous la ruinez en rendant son établissement impossible, vous qui avez le vol en horreur. Et tout cela n'est rien ! S'il naît un enfant, qu'allez-vous faire? Vous ne regardez pas si loin, parricide[1]? Combien y a-t-il d'hommes qui, en abusant une fille, ont la résolution de l'épouser si elle devient mère? Et combien y a-t-il d'hommes qui, ayant de bonne foi formé cette résolution, l'exécutent? Les ca-

1. « Soient maudites de Dieu et des hommes les unions dont on ne veut pas voir de fruit, et dont le vœu est d'être stériles! » (Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. X, douzième proposition.)

suistes mêmes vous diront que si la disproportion d'éducation et de fortune est trop grande, il n'y a pas obligation d'épouser : on en est quitte pour donner quelque argent. L'enfant aura des langes; il se passera de père, et peut-être aussi, hélas! de mère. Car qui peut savoir ce que vont amener la honte, la misère, et la pudeur une fois oubliée?

Je sais bien que le monde a deux langages, car il se contredit de tous les côtés, il est la contradiction même. Il a des axiomes pour toutes les occasions; pour condamner comme pour absoudre. Quand un père de famille est pris en flagrant délit d'adultère, conduit à la police correctionnelle, placé sur le banc entre deux gendarmes, condamné à la prison et à l'amende : quelle honte, dit-on, et quel scandale! Peut-on se jouer ainsi des devoirs les plus sacrés! Ces censeurs austères ont peut-être aidé le condamné dans ses désordres. Ils l'ont peut-être surpassé. Ils se mettent en règle avec la morale, par ces flots d'indignation vertueuse qui ne coûtent rien à leurs secrets déportements. On se demande de quoi le monde se plaint, du vice, ou de la maladresse de l'avoir laissé trop voir.

Il y avait peut-être plus de vice et plus d'effronterie dans le vice sous Louis XV; mais il ne s'agit pas de comparer, il s'agit de regarder. Quand même nous vaudrions mieux qu'une société qui avait à sa tête la Pompadour et la Dubarry, il n'y aurait pas de quoi vanter notre rigidité. Mettons que la corruption ne soit pas générale, ce qui est d'ailleurs évident; ce n'est pas une raison pour ne pas flétrir et pour ne pas guérir la corruption qui existe. Certes, on trouverait encore parmi nous, surtout en province, des parents attachés à leurs devoirs, des jeunes filles tendrement et sévèrement élevées, qui mettent leur bonheur dans le mariage, parce qu'elles y voient l'occasion de faire le bonheur d'un autre, et des hommes qui, en se donnant un intérieur, connaissent, aiment et acceptent toute la responsabilité que leur impose le titre de chef de famille. Cependant, il est de fait

que beaucoup de mariages se font comme un contrat, comme une affaire, parce qu'il faut créer ou consolider sa position ; et que dans l'association qui résulte de ces préoccupations peu sentimentales, on ne peut guère attendre, même de la part des honnêtes gens, qu'une tolérance réciproque, et l'observation des devoirs les plus stricts ; il n'y a pas de lutte, pas de scandale ; le monde est content ; mais il n'y a non plus ni bonheur, ni sainteté. Où nous chercherions un foyer domestique, nous ne voyons qu'une boutique ou un salon. Il y a bien des causes secondes de cet état de choses ; il faudrait les étudier dans un traité de morale ; nous ne parlerons ici que des causes premières, que nous réduisons à trois : les parents songent surtout à la fortune ; les jeunes hommes s'accoutument trop à regarder le libertinage avant le mariage comme une chose indifférente ; l'instruction des filles est trop futile et trop incomplète, et leur éducation les rend trop étrangères aux devoirs publics et aux questions d'intérêt général.

En vérité nous ne faisons pas un crime aux parents de penser à cette triste et misérable chose, qui s'appelle l'argent. C'est un véritable enfantillage, de dire que l'argent n'est rien et qu'on ne se soucie pas de l'argent, puisqu'au fond tout le monde s'en soucie. Il ne s'agit pas ici de déclamer ni d'exagérer ; une des sources les plus fréquentes de désunion dans les ménages, c'est le besoin. Si des jeunes gens dans leur inexpérience ou dans la chaleur de leurs passions, oublient cela, c'est tant mieux pour eux : il est parfaitement raisonnable que le père et la mère y pensent à leur place. Tout le mal est que le père et la mère y pensent trop, en parlent trop, oublient trop tout le reste. Il devrait être entendu entre honnêtes gens qu'il faut penser en premier lieu à l'honneur, à la probité, à la droiture, à l'élévation des sentiments ; en second lieu à la convenance des caractères, de l'éducation, des goûts et des habitudes ; et enfin, puisqu'il le

faut, et dans un moindre degré, à la situation matérielle. Voilà ce qui serait sensé et honorable; mais la plupart du temps, on renverse la proportion. La dot, d'abord; et pour le reste, on le range un peu sous la rubrique des considérations sentimentales. On en orne ses discours, on n'en préoccupe guère sa pensée. Il faut payer une charge, augmenter un fond de roulement, purger une hypothèque. On cherche autour de soi un bailleur de fonds qui vous colloque une fille pour appoint:

Optima sed quare Cesennia, teste marito?
Bis quingenta dedit: tanti vocat ille pudicam.
Inde faces ardent : veniunt a dote sagittæ[1].

Des parents font ou conseillent ces marchés; après cela, il n'y a plus à parler de la dignité de père de famille ni de la sainteté du mariage. Quand la préoccupation de l'argent passe avant les autres, elle devient un véritable crime. Elle est bien près d'en être un, quand, au lieu du besoin et du nécessaire, c'est au luxe et à l'ambition que l'on songe. On faisait grand bruit il y a quelques années de ce mot : Enrichissez-vous, dans lequel on voulait résumer la doctrine d'un parti. Ce mot eût été odieux dans la bouche d'un magistrat, d'un représentant officiel de la morale publique : je demande ce qu'il sera dans la bouche d'un père.

Quand un jeune homme a reçu de tels enseignements dans sa famille, et qu'après avoir mené pendant longtemps ce qu'on appelle complaisamment dans un certain monde la vie de garçon, il songe enfin à se ranger, qui peut penser sans tristesse au sort de la malheureuse fille qui va dépendre de lui, et à celui des enfants qui l'auront pour guide et pour modèle? Ne parlons pas des

1. « Quelles sont les vertus de Cesennia? Demandez à son mari. C'est son million. Il lui trouve pour un million de pudeur. C'est pour ce million qu'il a soupiré. Il est amoureux d'une dot. » (Juvénal, sat. VI, vers 136 sqq.)

maris qui ont vécu avec des courtisanes, au point de ne plus savoir ce que c'est qu'une honnête femme, qui ont perdu leur santé dans la débauche, et qui n'ont plus un sentiment généreux dans le cœur, quand ils s'associent à une jeune fille pure et confiante.

La destinée des femmes est de tous points différente de celle des hommes. D'abord elles sont demandées; ce qui les oblige à tenir leurs sentiments en bride jusqu'au moment où le mariage est conclu. Nos mœurs exagèrent l'assujettissement dans les filles, peut-être par compensation, parce qu'elles exagèrent la liberté dans les femmes[1]. C'est le contraire qui serait juste, puisque le devoir des femmes est d'obéir, et celui des filles de choisir. Avec cet esprit qui n'ose penser, ce cœur qui n'ose sentir, ces yeux qui n'osent voir, les filles sont sans défense contre leur propre destinée[2]. Elles sont défendues contre les séductions les plus grossières; mais le mot de mariage les désarme complétement. On les a instruites à n'écouter qu'un mari ; et elles n'ont aucun moyen de discerner si ce mari est un honnête homme. Les maris orientaux ne voient leurs femmes qu'après le contrat; les filles françaises voient d'abord leur mari au bal ou dans un salon : elles ne le connaissent que quand tout est fini. C'est se marier au hasard. Il est vrai que la famille est là, qui s'informe pour elles, qui s'inquiète et examine pour elles ; mais, dans une société qui diminue à l'excès en toute autre chose le pouvoir des parents, n'est-ce pas aller trop loin que de le rendre par le fait si étendu en une matière si grave, où les convenances personnelles jouent un si grand rôle, et sont si difficilement appréciées par des tiers? Mettons que le père soit meilleur

1. J. J. Rousseau (*Émile*, l. V; éd. Lahure, t. II, p. 157 et p. 179. Cf. *La Nouvelle Héloïse*, seconde préface, t. III, p. 129.)

2. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXIII, chap. VII, t. I. p. 353.

juge de l'honneur, de la probité; il ne l'est pas des habitudes, des sentiments, de toutes ces petites choses si imperceptibles à distance, et si importantes pour le bonheur domestique. Le cœur, à la fin de la vie, à force d'avoir été endolori et froissé, a perdu quelque chose de sa susceptibilité et en même temps de sa délicatesse. Parmi les besoins et les exigences d'une femme en affection, il y en a qui sont réels et légitimes, et que méconnaît le cœur même d'un père. Les filles apprécient ce qu'on leur laisse voir, c'est-à-dire l'extérieur, et s'en fient aveuglément pour le reste, à un père, à un tuteur, à un homme d'affaires, en un mot, qui, même étant sage pour son état et sa condition, entend le bonheur et la vie tout autrement qu'elles.

Cette inégalité dans les conditions du choix est aggravée par une différence profonde dans les conséquences du mariage. Tout l'être physique et moral de la femme, tout son être social est changé par le mariage. Cette grande crise de sa vie la modifie à jamais dans tout ce qu'elle est. Même dans ce que les hommes d'affaires ont surtout regardé en dressant le contrat, le mariage a pour elle quelque chose de plus définitif que pour son mari. Son état dans le monde se trouve fixé tout d'un coup; elle ne peut plus agir sur sa propre destinée que par l'intermédiaire d'un autre. La loi, et aussi la nature, donnent au mari le gouvernement de la famille et l'administration de la fortune; la femme prend donc à la fois un mari, un maître et un économe. La fidélité, qui est le premier devoir du mariage, est imposée à l'homme comme à la femme; mais s'il y a des degrés dans le devoir, on peut dire que le devoir de la fidélité est beaucoup plus rigoureux pour la femme, qui se donne tout entière quand elle se donne, et dont la faute a des conséquences qui détruisent nécessairement la famille[1]. Enfin, la rup-

1. J. J. Rousseau, *Émile*, liv. V, t. II, p. 152.

ture du lien conjugal, de quelque façon qu'elle arrive, est plus funeste à la femme qu'au mari, soit qu'on envisage la situation morale ou la situation matérielle. Une femme sans fortune, qui perd son mari et qui a des enfants à soutenir, tombe nécessairement dans la misère.

On ne devrait jamais perdre de vue, en élevant une fille, que le bonheur ne dépend pas uniquement de la fortune; qu'il ne s'agit pas de plaire à un amant pour trouver un mari riche, mais de plaire à son mari pour le rendre heureux, car le bonheur de la femme est toujours le résultat du bonheur qu'elle donne [1]. On dirait que dans l'éducation qu'elle a reçue, ses parents n'ont songé qu'à élever une fille pour la conquête, et non à préserver une femme de l'abandon. On a voulu qu'elle fût chaste, parce que se donner à un amant, c'est se ruiner; et qu'elle fût charmante, parce que plus elle a de charmes, plus la demande est avantageuse. On ne s'est pas efforcé de la faire essentielle, capable de raisonner ses devoirs, de prendre sérieusement sa part des inquiétudes et des labeurs de la vie, parce qu'on n'a pas regardé au delà de la dot, c'est-à-dire du marché. Cependant le mariage n'est pas la fin de la vie; il en est plutôt le commencement. Les arts d'agrément importent beaucoup pour se marier, et assez peu pour rendre le mariage heureux. Un peu d'histoire mal enseignée, une ou deux langues vivantes, sont, avec la musique et le dessin, tout le bagage qu'apporte une fille dans son ménage. Ce n'est pas assez pour intéresser un savant, ni pour remplacer un ignorant. Une femme ainsi élevée a tout à apprendre si elle veut se mêler à une conversation sérieuse, et intervenir dans les études de ses enfants. Mme de Sévigné (je ne parle pas de son talent) serait une exception dans notre société moderne. De son temps, une femme savait très-bien ce que c'était que la philosophie, et n'était

1. J. J. Rousseau, II, p. 160.

étrangère à aucune des questions sociales. Cela ne faisait pas des femmes savantes. Une femme savante n'est pas une femme qui sait; c'est une femme qui fait parade de sa science, ou qui sait mal à propos. Il y a véritablement une tendance très-fâcheuse des hommes à ne plus vivre avec leurs femmes, et à passer la soirée, après les affaires, au club ou à l'estaminet, selon les positions. Même dans les salons où l'on se réunit quelquefois, il n'y a plus que très-peu de conversations communes. Les femmes sont parquées dans des fauteuils, occupées à s'ennuyer, et les hommes, debout de l'autre côté du salon, causent de bourse ou de politique. C'est le tort des hommes; c'est la faute des femmes ou peut-être de l'éducation des femmes. Si elles ne savent que frapper sur un piano insipide, ou feuilleter un album, ou parler de quelque éphémère vaudeville, elles ne rivaliseront jamais avec les courtisanes, qui sont maîtresses passées dans ces connaissances futiles. Après tout, les femmes n'ont pas à nous reprocher la puérilité de leur éducation; on ne les empêche pas de se bien instruire entre elles. Si elles avaient des connaissances sérieuses, même en matière d'art, si elles possédaient à fond la littérature, si elles pouvaient s'intéresser à la philosophie et à la politique, on causerait d'autant plus volontiers avec elles, qu'elles causent mieux que les hommes, quand le fond de la conversation ne leur manque pas. Il en résulterait pour elles et pour nous de grands avantages; car cet abandon du foyer et des rapports intimes est un vrai malheur. Il diminue le lien de famille. C'est comme une bénédiction de Dieu que, plus l'intérieur de la maison est agréable, plus il devient bienfaisant et sanctifiant. Ce n'est donc pas seulement en songeant à l'agrément de la vie, c'est pour l'amélioration des sentiments, qu'on doit souhaiter tout ce qui peut rapprocher la vie intellectuelle des femmes de celle des hommes.

Regretter que les femmes soient étrangères autant

qu'elles le sont à la philosophie et à la politique, c'est heurter un préjugé très-répandu. Leur ignorance, dont elles ne rougissent pas, et dont elles ne se plaignent pas, les sauve sans doute de bien des tristesses, et, s'il faut tout dire, épargne bien des discussions à leurs maris; et les folies qu'on a répandues il y a quelques années sur une prétendue émancipation des femmes, peuvent encore aujourd'hui effrayer les esprits timides qui croient qu'on ne peut rien changer aux usages reçus, sans se précipiter aussitôt dans les abîmes. Il ne s'agit pas le moins du monde d'émanciper les femmes, mais seulement de les éclairer; ni de les introduire sur la place publique, mais de leur donner sur les affaires générales une influence restreinte et indirecte qu'elles exerceraient certainement à notre profit, et au profit de la morale. Je pense comme Julie qu'à moins d'avoir cinq pieds et demi de haut, une voix de basse et de la barbe au menton, on ne doit pas se mêler d'être homme [1]; mais une femme, sans renier son état, et sans quitter le foyer domestique, peut aimer sa patrie d'un amour éclairé, et la servir. C'est ce qu'il faut expliquer avec quelque détail.

La loi de tous les peuples fait du mari le chef de la famille, et la loi a bien raison. D'abord, il faut que tous les intérêts de la famille soient communs à tous ses membres; il faut donc qu'ils soient soumis à une seule volonté. Il ne peut pas être question de transformer la famille en assemblée délibérante où les voix ne pourraient jamais être départagées. Le premier intérêt de la femme, le premier intérêt de la famille, le premier intérêt de l'État, c'est que la famille soit une; et pour qu'elle le soit, il faut, entre autres conditions, qu'elle ait un chef. Il est bien clair que ce chef, c'est l'homme [2]; car il a plus de

1. J. J. Rousseau, *la Nouvelle Héloïse*, part. I, lettre 46, t. III, p. 202.

2. « Comme donc l'Église est soumise à Jésus-Christ, les femmes doivent aussi être soumises en tout à leurs maris. » (*Aux Ephésiens.*

force physique, un esprit plus juste, une volonté plus ferme. Lui seul peut représenter la famille au dehors, puisqu'il est le travail; donc il doit la gouverner. Tout retient la femme dans la soumission : ses fréquentes maladies, ses grossesses, les soins que réclament d'elle ses enfants, son aptitude au travail évidemment moindre, l'excès de son imagination, sa sensibilité exquise qui ne lui permet pas de se gouverner toujours par la raison, sa pudeur, qui lui interdit de paraître au dehors et de se mêler à la discussion des affaires,

Infans namque pudor[1] !...

sa nature qui la porte au dévouement, au renoncement, à la crédulité, à l'obéissance. S'il y a une vérité évidente, c'est celle-là, quoi qu'en dise Platon, qui a voulu traiter les femmes comme des hommes, et quoi qu'en disent aussi les femmes, quand elles répètent dans leurs moments de mauvaise humeur que ce sont les hommes qui ont fait les lois. C'est la nature elle-même qui a chargé les hommes du gouvernement, et qui a mis la toute-puissance du côté de la barbe. Une loi qui établirait le contraire serait impossible, et tyrannique à l'égard des femmes. Puisque la femme a un maître, elle ne peut avoir dans l'État les droits de citoyen. La famille a un vote : si elle en avait deux, elle serait divisée; elle périrait. Le jour où le fils devient citoyen, il est émancipé. D'ailleurs, la femme ne peut ni haranguer le peuple, ni fréquenter, comme partie active, les réunions publiques, ni exercer un emploi qui la mette en contact avec la foule, ni porter les armes contre l'ennemi. Elle n'aura donc pas de parti politique; mais elle aura une cause politique. Elle sera

v, 24. Cf. I *aux Corinthiens*, XI, 3, 7, 8, 9; XIV, 34, 35; *aux Colossiens*, III, 18; *à Timothée*, II, 12, 13, 14.)

1. « La pudeur qui met un sceau sur les lèvres. » (Horace, liv. I, sat. VI, v. 57.)

dispensée de soutenir un cabinet, ou d'étudier les détails d'une loi; elle ne le sera pas d'aimer son pays, d'aimer la gloire et la prospérité de son pays; de rappeler en toute occasion les droits de la justice, les droits de la liberté. Ce sera même son rôle dans les discussions philosophiques et sociales, de s'attacher surtout aux principes, et de les défendre avec cette ardeur généreuse et cette pureté morale qui la distinguent. Comment serait-il possible que son mari et son fils courussent à la mort, et qu'elle n'eût pas le cœur rempli de leur enthousiasme? L'habitude d'écarter les préoccupations publiques, et de songer surtout aux devoirs privés et à l'intérêt de la famille, rétrécit l'esprit des femmes, et va souvent jusqu'à fausser leur sens moral. Elles s'isolent volontairement de la famille par cette obstination; elles deviennent étrangères à l'une des plus puissantes passions de ceux qui les entourent. Leur influence en est diminuée, même dans le cercle étroit où elles se renferment. L'esprit public, qui inspire le dévouement, et qui fait les grands citoyens, s'éteint en France : il se ranimerait, si les femmes revenaient, pour ainsi dire, au milieu de nous. Elles rendraient de la jeunesse à cette société qui vieillit. Elles lui donneraient l'enthousiasme, le feu sacré. Elles la rendraient quelquefois imprudente : ce serait le salut!

Chez les parents, moins d'attachement à l'argent, une préoccupation plus exclusive de la moralité; chez les jeunes gens, une vie plus austère, une pratique plus sérieuse des lois de la chasteté et de la décence; chez les jeunes filles une instruction plus solide, une éducation qui les rende moins étrangères aux idées générales et aux sentiments patriotiques, tous ces remèdes que nous opposons au dépérissement de l'esprit de famille peuvent se résumer en un mot : l'éducation. C'est qu'en effet, l'éducation est toute la famille. Quelque importante que soit l'institution du mariage pour les deux époux, pour leur

bonheur, pour leur moralité, c'est surtout pour les enfants que la famille est nécessaire, et leur intérêt doit primer tous les autres[1]. Il faut que l'enfant trouve auprès de lui sa mère attentive, absorbée, n'ayant pas à s'occuper d'elle-même, tout entière à lui, à ses besoins physiques et intellectuels; il faut qu'il apprenne à l'aimer et à la respecter : car si ces deux sentiments lui manquent, la source des bons sentiments est à jamais tarie dans son cœur. Il faut que l'activité, le dévouement, le courage, la haute raison de son père soient le premier spectacle qui frappe son intelligence. Son premier besoin est une confiance invincible dans l'inépuisable bonté de sa mère, et dans l'infaillible raison de son père. Que tout respire autour de lui l'ordre, la paix et l'amour. Il verra assez tôt l'autorité séparée du droit, et, par une conséquence nécessaire, violente et contestée. Que ses premiers regards rencontrent l'autorité toujours unie à la justice, et par conséquent toujours bienveillante et toujours obéie. Qu'il apprenne en même temps à connaître la justice et à l'aimer. Le temps qu'il passe dans la maison paternelle, étranger aux luttes de la vie, est pourtant la meilleure école de la vie[2]. On n'oublie jamais ni ses premières idées, ni ses premiers sentiments, et on leur rapporte tout le reste, comme l'exilé qui ne parle que la langue de son pays d'adoption, ne pense que dans sa langue maternelle. L'enfant qui, dès le premier jour, n'a entendu que de nobles préceptes, et vu que de nobles actions, est armé d'avance contre le vice. Il aime la vie intérieure en la voyant si douce et si pure. La dissolution et la vie

1. Montesquieu ne donne pas d'autre fondement au mariage civil. « L'obligation naturelle qu'a le père de nourrir ses enfants a fait établir le mariage, qui déclare celui qui doit remplir cette obligation. » (*Esprit des lois*, liv. XXIII, chap. II, t. I, p. 350.)

2. Διὸ λέγεται καὶ τοῦτο καλῶς, ὡς οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα. « C'est une belle maxime, que l'obéissance est l'école de l'autorité. » (Arist., *Polit.* liv. III, chap. II, § 9. Tr. fr., t. I, p. 231.)

déréglée n'auront pas de prises sur son âme. La débauche lui paraîtra un sacrilége, parce qu'il se rappellera la pureté de sa mère, l'amour et le respect dont elle était entourée. Il ne lui en coûtera d'obéir que quand le commandement sera contraire à la raison et à la justice, car l'amour de l'ordre sera pour lui, en souvenir de la famille, comme un sentiment patriotique : c'est la religion qu'il a apprise au berceau. De tous les systèmes d'éducation, nous venons de décrire le meilleur et le plus simple : c'est de vivre toujours avec honneur, et de ne pas songer à d'autres enseignements. Que le père et la mère se tiennent chacun à leur place; qu'ils accomplissent courageusement leur devoir, lui comme citoyen et comme chef de la famille, elle comme épouse fidèle et soumise, et ils n'auront de leçons à prendre de personne pour bien élever leur fils : il apprendra à leur école, presque sans qu'ils s'en mêlent, le devoir et l'amour; ce qui fait la force de la vie, et ce qui en fait la douceur.

3. Le mariage réglé par l'État.

Nous venons de voir ce que commandent à la fois la nature, la morale, l'intérêt des époux, et surtout l'intérêt des enfants. Il faut voir aussi quel est l'intérêt, quel est le droit et le devoir de l'État.

D'abord, puisque la morale veut le mariage, l'État doit le vouloir, car il est le représentant de la morale, il en est la personnification; mais s'il ne doit jamais être en contradiction avec elle, il ne peut gêner la liberté, même au profit d'un aussi grand intérêt, que quand son intervention est nécessaire pour défendre des droits réels, ou pour défendre sa propre existence et ses moyens d'action légitimes. Ici, l'une et l'autre condition se rencontrent. L'union conjugale, produite trop souvent par l'attrait du plaisir ou par la cupidité, laisserait les faibles à la merci

du fort, si l'État ne se tenait prêt à les secourir. L'État est une force collective qui n'est jamais au service que de la justice, et qui, dans une société civilisée, rend au faible par la loi l'égalité qu'il n'aurait pas par la nature. C'est donc un devoir pour l'État, et un droit par conséquent, de protéger au besoin l'enfant contre des parents dénaturés, la femme contre le mari, et même le mari vieux et infirme contre l'égoïsme de la femme et l'ingratitude des enfants. Ajoutons que les époux, en se mariant, ne modifient pas seulement leur propre destinée; leur union intéresse des tiers : les enfants nés ou à naître[1]; les deux familles, qui deviennent alliées[2]; les ascendants, auxquels le mariage donne de nouveaux droits, et peut à l'occasion imposer de nouveaux devoirs[3]. C'est précisément quand un citoyen peut, par l'exercice de sa volonté, influer sur la situation et les intérêts d'autrui, que l'État est obligé d'intervenir pour que rien ne soit fait contre la justice. En même temps, l'intérêt de l'État lui-même est directement engagé. Qu'un pays soit divisé en castes ou que tous les citoyens y naissent égaux, que les frères aient les mêmes droits ou des droits inégaux dans la maison et sur la succession du père, que le père dispose souverainement de ses biens pendant sa vie et après sa mort, ou qu'une portion de son patrimoine soit immobilisée dans ses mains au profit de ses enfants : ce sont là les premières questions politiques, les plus essentielles, les plus radicales, celles que l'État est obligé de régler avant tout sous peine de déchéance. S'il abandonne les rapports du père avec ses enfants aux caprices de la volonté individuelle, il perd, par ce seul fait, sa puissance législative, car il ne sait plus quelle est la société qu'il gouverne, si elle est une aristocratie ou une

1. Les enfants naturels. Les enfants légitimes en cas de convol.
2. Code civil, art. 161, 162; art. 160.
3. Art. 150; art. 205, 206, 207.

démocratie; il ne peut plus rien apercevoir de général; c'est dire qu'il n'a plus de raison d'être. Or, comment réglera-t-il les rapports du père et du fils, et la transmission de la propriété? En intervenant dans le mariage. Tout citoyen qui se fait une famille en dehors du mariage est en insurrection contre la société, car il menace la sécurité des familles régulièrement constituées, et contre l'État, car il se soustrait, lui, sa femme et ses enfants, à un contrôle nécessaire, sans lequel l'État ne peut subsister. De là les droits de l'État, non-seulement à régler le mariage, mais à maintenir son règlement par des lois pénales.

Le droit de l'État résulte encore de la nécessité d'encourager et de maintenir les bonnes mœurs. Le bon citoyen est l'homme qui a appris les vertus civiles en même temps que les vertus domestiques, au foyer paternel, qui se sent chargé de défendre, contre l'ennemi du dedans et celui du dehors, une femme, un enfant; qui a reçu de Dieu la mission de leur servir de guide et de modèle, et qui trouve dans l'amour qu'il leur porte et dans celui qu'ils lui rendent, l'encouragement et la récompense de tous ses sacrifices.

L'intervention de l'État ne gêne la liberté sur un point que pour la faciliter et l'étendre sur tous les autres.

En effet, quel est le caractère d'un État libre? De n'avoir pas de lois préventives, d'avoir peu de lois répressives. Que faut-il pour cela? Que les lois soient inutiles; fortifier l'éducation pour simplifier le Code pénal. A chaque pas que la famille fait en avant, la loi peut reculer. S'il est vrai que la liberté soit un dissolvant, et cela est vrai puisque la plupart des droits sont armés, elle doit avoir son contre-poids dans les mœurs.

Mettons donc en avant, en thèse générale, que l'État a le droit et le devoir d'organiser fortement la famille, et que, loin de nuire à la liberté civique, on la sert en affermissant l'autorité paternelle; et maintenant, pour donner

par l'application plus de précision aux idées, parcourons rapidement les principaux objets de la législation.

La question du célibat était fort en honneur dans les écoles philosophiques du siècle dernier, qui voyaient là une arme de guerre contre l'Église catholique. Le catholicisme préfère ouvertement le célibat au mariage[1]. Sans proscrire le mariage, il le regarde comme une alliance plus intime avec le monde, et presque comme un abandon de Dieu. Il impose le célibat à ses prêtres, et crée des maisons religieuses où le célibat est pratiqué comme une imitation de la vie des anges, uniquement occupée de Dieu et des chastes délices de son amour. Cette doctrine est concordante avec la condamnation de la chair, qui est un des caractères du catholicisme ; elle était ardemment combattue par l'esprit du XVIIIe siècle. La nature veut que les individus travaillent à la propagation de leur espèce, disaient les moralistes : rester dans le célibat, c'est commettre un crime de lèse-humanité, c'est manquer à la destinée que nous a imposée le Créateur. La richesse d'un pays tient au nombre de ses habitants, disaient les politiques, et chaque citoyen doit élever une famille pour l'État. Au fond, la nature et l'État ne sont pas si intéressés qu'on voulait bien le dire à ce que tous les individus qui composent l'espèce humaine contribuent à la propager. La conservation de l'espèce est assurée de telle sorte que le célibat ne peut être ni un danger, ni même un inconvénient ; et quant à la répartition des citoyens entre les divers États, ce n'est pas par des lois pénales qu'on peut attirer la population sur un point, c'est en y rendant la vie agréable par des lois douces, et en y créant des richesses alimentaires. La morale ne

1. Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel cælibatûs, et non esse melius ac beatius manere in virginitate vel cælibatu, quam jungi matrimonio, anathema sit. (Concil. Trid. sess. XXIV, cap. x. — Cf. I *aux Corinthiens*, VII, 26, 27, 32, 33, 38, 39, 40.

nous oblige pas à avoir des enfants, elle nous oblige seulement à avoir des mœurs pures. Quelques peuples de l'Orient défendent le célibat par des motifs de jalousie étrangers à nos mœurs. Chez nous, la loi civile n'a ni le prétexte de la jalousie, ni celui de la nécessité d'accroître la population, pour nous imposer une gêne qui serait évidemment et à tous les points de vue tyrannique. Elle n'a même pas le droit, en l'absence de nécessité, d'accorder aux hommes mariés des priviléges. A Rome, toute la puissance d'Auguste ne put suffire à défendre contre le décri public la loi Pappia Poppæa, destinée à restreindre le célibat [1]. Il fallait être marié pour recevoir un legs d'un étranger; le marié sans enfant n'en recevait que la moitié. Et Plutarque disait : « Les Romains se marient, non pour avoir des héritiers, mais pour avoir des héritages. »

La situation de l'État est différente s'il s'agit des unions hors mariage. Si l'État a le droit d'intervenir par réglementation dans le mariage, comme nous le prouverons, c'est que son intérêt l'y oblige, car il ne peut avoir de droits que quand il a des besoins. On va donc contre ses intérêts en se soustrayant à la règle établie; on rend sa législation inutile; on fait acte de mauvais citoyen.

1. La Constitution de l'an III porte, art. 83, que « nul ne peut être élu membre du conseil des anciens s'il n'est âgé de quarante ans accomplis; si de plus il n'est pas marié ou veuf. » La discussion de cet étrange article eut lieu à la Convention, dans les séances du 29 messidor et du 2 thermidor an III (18 et 20 juillet 1795). Cambacérès, Daunou, La Reveillère-Lépeaux, y prirent part. La délibération fut plusieurs fois interrompue par les éclats de rire de l'Assemblée. Le divorce existait alors, de sorte qu'on pouvait se marier, pour être éligible, et divorcer le lendemain.

Ces tentatives de l'Assemblée étaient un emprunt maladroit aux lois juliennes. Ces lois, qui n'avaient pas pu tenir à Rome où elles étaient nécessaires à cause de la dépopulation croissante, ne se rapportaient ni à nos besoins, ni à nos mœurs, ni à notre caractère national. D'ailleurs, les lois juliennes formaient une législation très-complète et très-savante, qu'il était impossible de remplacer par un article de loi unique.

Cependant toute pénalité est impossible, car elle aurait pour résultat d'introduire l'inquisition dans la vie privée. La seule ressource de l'État, c'est de favoriser le mariage, en le rendant facile et honorable. Il irait directement contre son but s'il entravait dans la pratique une institution qu'il a tout intérêt à maintenir.

La loi française, ne pouvant atteindre directement les coupables, a pris un détour pour arriver à les punir. Elle interdit d'une façon absolue la reconnaissance et la légitimation des enfants adultérins ou incestueux. Elle ne permet la légitimation des enfants naturels que par le mariage subséquent du père et de la mère; encore faut-il que les enfants aient été légalement reconnus avant le mariage, ou qu'ils le soient dans l'acte même de la célébration. L'enfant naturel reconnu, mais non légitimé, n'a droit à la totalité de la succession de son père que quand celui-ci ne laisse pas de parents au degré successible[1].

Le caractère de cette loi est frappant : elle aggrave la position d'un enfant déjà victime d'un malheur immérité, puisqu'il n'a pas de famille[2]. Elle est bienveillante et protectrice pour le père le plus coupable, c'est-à-dire pour celui qui ne reconnaît pas son enfant; la recherche de la paternité étant interdite, il est inexpugnable dans son mauvais vouloir dénaturé[3]. La mère, ordinairement plus digne de pitié, est moins protégée en cela : la recherche

1. Art. 723.—Art. 756, 757, 758, 759, 760, 761, 766.—Art. 908. Les enfants adultérins ou incestueux n'ont droit qu'à des aliments. (Art. 762, 764.)

2. Je regrette que Montesquieu l'ait approuvée. « On ne connaît guère les bâtards dans les pays où la polygamie est permise. On les connaît dans ceux où la loi d'une seule femme est établie. Il a fallu dans ces pays flétrir le concubinage, il y a donc fallu flétrir les enfants qui en étaient nés. » (*Esprit des lois*, liv. XXIII, chap. VI, t. I, p. 352.)

3. Excepté dans le cas d'enlèvement, lorsque l'époque de cet enlèvement se rapporte à celle de la conception. (Art. 340.)

de la maternité est admise. Le père et la mère ne commencent à être punis par la loi que quand ils ont de bons sentiments, des sentiments de tendresse pour leur enfant; mais alors, c'est par le malheur de cet enfant qu'elle les punit.

La Convention était tombée dans l'excès contraire. Préoccupée avant tout des idées d'égalité, elle regarda le privilége des enfants légitimes comme un de ceux qu'il fallait abattre. Il lui parut d'ailleurs que la plupart des enfants naturels appartenaient à des parents nobles que la crainte d'une mésalliance avait détournés du mariage, de sorte qu'en donnant à ces déshérités un droit absolu sur la succession de leurs parents, elle poursuivait sa guerre contre la noblesse. Cambacérès, qui depuis changea plus d'une fois de langage et de principes, proposait même d'admettre à l'hérédité sans aucune restriction les enfants adultérins. « Il existe une loi supérieure à toutes les autres, disait-il; c'est la loi de la nature. C'est elle qui assure aux enfants naturels tous les droits qu'on cherche à leur ravir. Ces droits leur ont été rendus le jour où la nation a déclaré qu'elle voulait être libre, le jour où ses premiers représentants ont rédigé cette charte mémorable, monument éternel des droits des hommes et des citoyens.... Mais assimilera-t-on les enfants adultérins aux enfants nés de personnes libres? Si je n'avais à vous présenter que mon opinion personnelle, je vous dirais : Tous les enfants indistinctement ont le droit de succéder à ceux qui leur ont donné naissance. Les différences établies entre eux sont l'effet de l'orgueil et de la superstition. Elles sont ignominieuses et contraires à la justice. Dans un gouvernement basé sur la justice, les individus ne peuvent être les victimes des fautes de leurs pères. L'exhérédation est la peine des grands crimes : l'enfant qui naît en a-t-il commis? Et si le mariage est une institution précieuse, son empire ne peut s'étendre jusqu'à la destruction des droits de

l'homme et du citoyen [1]. » Le mariage ne paraissait pas une institution si précieuse à tous les membres de la Convention ; et Chabot, dans un discours prononcé aux Jacobins, faisait sa profession de foi à cet égard en termes non équivoques [2] : « Il n'est d'autre mariage que celui de la nature.... Ont-ils moins de droits à la succession de leurs parents que ceux qu'on veut bien appeler légitimes. Légitimes!... Il faudrait bannir ce nom du Code civil; car s'il en est de légitimes, il en est donc aussi d'illégitimes! Eh! comment pourraient-ils l'être? n'ont-ils pas, comme les autres, tout ce qui constitue l'homme ? Est-il quelque différence dans la nature? » Chabot, comme on le voit, était plus brutal que Cambacérès ; mais il était plus logique. Ce n'est pas lui qui aurait marchandé à Cambacérès l'admission à l'hérédité des enfants incestueux ou adultérins. La commission du Code civil et la Convention ne décrétèrent cependant l'égalité des droits que pour les enfants naturels. Cette victoire, quoique incomplète, parut à Cambacérès « un triomphe de la nature sur l'avarice et les préjugés. »

Si Chabot avait eu raison de proscrire le mariage, et de dire dans son langage cynique : « qu'on doit encourager par tous les moyens possibles les unions, fruit d'un sentiment tendre et épuré, » il est évident qu'on n'aurait pu sans injustice introduire entre les frères des différences fondées sur le mariage des parents. Mais si, comme la morale et la raison l'enseignent, et comme Cambacérès le reconnaissait lui-même, « le mariage est une institution précieuse, » le législateur ne doit rien faire qui en compromette l'existence. Le rapporteur de la commission du Code civil avait mille fois raison en disant que les enfants naturels ont dans l'État les mêmes droits que les autres citoyens, qu'aucune loi ne peut avoir pour but

1. Convention. Séance du 9 brumaire an II (30 octobre 1793).
2. Séance des Jacobins du 20 septembre 1793.

de leur faire expier le malheur de leur naissance, et que la nature leur donne comme aux autres enfants des droits à la protection et aux secours de leur père; mais il avait tort de confondre l'égalité dans la famille avec l'égalité dans l'État, et d'oublier qu'un droit, même légitime, peut être entravé et modifié par le droit légitime des tiers. La loi de la Convention consacrait une injustice à l'égard d'un des époux. Elle avait un effet rétroactif sur les conventions matrimoniales et sur le mariage lui-même, puisque l'enfant naturel introduit tout à coup dans la famille, modifie le contrat sans l'annuler. Il est parfaitement conforme aux principes que la loi protége des droits qu'elle a créés et consacrés elle-même, contre d'autres droits qui n'ont été créés que par suite d'une violation de la loi. Il y a là une question d'appréciation et de pondération qui paraît avoir été bien décidée par les législateurs de 1804, en ce qui touche le partage entre les frères naturels et légitimes[1]. On ne peut aussi qu'approuver les dispositions de l'article 761, qui donne au père un moyen d'empêcher les contestations dans les partages, et d'organiser lui-même, de son vivant, la fortune du fils naturel. Mais les auteurs du Code civil ont excédé dans les dispositions qui appellent les collatéraux même éloignés, concurremment avec les enfants nés hors mariage, de personnes libres[2], dans celles qui interdisent aux parents, même autorisés par le conjoint et les ayants droit, d'augmenter les avantages accordés par la loi aux enfants naturels[3], et dans celles qui créent des obstacles souvent insurmontables, à la légitimation[4]. La protection due au mariage n'exigeait pas des mesures aussi sévères; et l'on aurait dû surtout être arrêté par cette considération qu'on frappait l'innocent pour atteindre le coupable. On peut dire que le législa-

1. Art. 756, 757. — 2. Art. 757, 758. — 3. Art. 908. — 4. Art. 331.

teur de 1804 a protégé le mariage aux dépens de la paternité[1].

Parmi les conditions imposées au mariage, il y en a trois qui méritent de nous arrêter un moment : la fixation de l'âge, l'interdiction du mariage entre proches parents, et l'intervention de l'autorité du père et de la mère.

Cambacérès, du temps qu'il ne songeait qu'à servir la liberté, ce qui était une bonne pensée, et qu'il croyait la servir en affaiblissant les liens de la famille, ce qui était un contre-sens, s'indignait de ces entraves à la liberté de se marier. Il faut pourtant convenir qu'une mère de quatorze ans et un père de quinze, ne sont en état ni de donner un homme à la patrie, ni d'élever pour elle un citoyen[2]. La société ne peut pas permettre des unions fatales aux époux et à leurs enfants, et qui, en devançant l'âge des réflexions sérieuses et des passions durables, ôteraient au mariage son caractère élevé, et le feraient dépendre de ce qu'il y a de moins noble dans l'amour. Les membres de la Convention, qui ne voulaient pas de limite d'âge, avaient tort d'invoquer le grand et excellent principe que toute restriction à la liberté est injuste quand elle n'est pas nécessaire : car il n'y a pas de loi

1. Mgr le cardinal Gousset a adopté les principes du Code civil. « Les dispositions du Code concernant les enfants naturels, adultérins et incestueux, étant fondées sur les bonnes mœurs, ne sont pas moins obligatoires au for de la conscience qu'au for extérieur. Ce serait autoriser le libertinage que de mettre sur le même rang l'enfant légitime et celui qui est né d'un commerce honteux et criminel. Toute disposition frauduleuse au profit d'un enfant illégitime serait donc nulle au for intérieur. » (*Théologie morale*, t. I, p. 338.)

2. Limite d'âge avant la Révolution : quatorze ans pour les hommes, douze ans pour les filles, conformément aux canons de l'Église. Loi du 20 septembre 1792 : quinze ans pour les hommes, treize ans pour les filles. Code civil (art. 144) : dix-huit ans pour les hommes, quinze ans pour les filles.

Aristote fixait l'époque du mariage « à dix-huit ans pour les femmes, et à trente-sept ou un peu moins pour les hommes. » (*Polit.*, l. IV, chap. XIV, § 6. Tr. fr., t. II, p. 105.)

plus nécessaire que celle-ci, soit qu'on pense aux parents ou aux enfants, à la santé ou à l'éducation morale, à la famille ou à l'État.

Quant à l'interdiction du mariage entre les proches parents, elle est en quelque sorte édictée par la nature, qui prononce anathème contre l'inceste. La conscience parle si haut, qu'il n'est pas besoin de fortifier ses préceptes par le raisonnement; mais au besoin celui-ci ne ferait pas défaut[1]: car il est clair que ces unions détruiraient, en les confondant, les sentiments de la famille; que la vie commune deviendrait dangereuse et presque impudique, sans cette infranchissable barrière, qui empêche la passion de naître, et que la famille perdrait son unité, sa force, sa constitution même[2]. Il ne faut pas dire, comme plusieurs membres de la Convention, qu'on doit favoriser le mariage en le rendant facile. Il n'y a qu'une manière de favoriser le mariage, c'est de constituer fortement la famille. Le mariage est par lui-même une institution bienfaisante, et qui fait d'autant plus de bien, qu'elle rend l'union plus étroite entre les époux. Une loi qui constituerait la famille sur des bases insuffisantes ou éphémères, rendrait la liberté impossible, au dehors en détruisant les mœurs; au dedans, en refusant à l'exercice d'un droit naturel une sanction dont il a besoin.

1. Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. VI, chap. XIV, t. I, p. 411.

2. Muraire pensait que l'interdiction ne devait s'étendre que jusqu'aux cousins germains exclusivement. (Séance de l'Assemblée législative, 15 février 1792.) Et en effet les deux raisons de l'habitation en commun et de la complication des intérêts civils n'existent pas au delà de ce degré, ou n'existent qu'à peine. La loi du 20 septembre 1792, dispose, conformément à la proposition de Muraire, titre IV, section première, art. 1 : « Le mariage est prohibé entre les parents naturels et légitimes en ligne directe, entre les alliés dans cette ligne, et entre le frère et la sœur. » L'article 163 du Code civil a ajouté à ces prohibitions celle des mariages entre l'oncle et la nièce, la tante et le neveu.

Il est également impossible de repousser, comme incompatible avec la liberté, l'intervention du père et de la mère dans le mariage, pourvu que la loi restreigne cette intervention à l'époque où les enfants ne jouissent pas encore de la plénitude de leur jugement. Ce n'est pas ici, à proprement parler, une question de principe, la limite seule pourrait être contestée. Sous la Convention, par exemple, on fixait à vingt et un ans l'époque de la majorité, et le fils majeur de vingt et un ans pouvait contracter mariage sans justifier de l'autorisation paternelle. Les derniers rédacteurs du Code civil, tout en maintenant la majorité à vingt et un ans, l'ont reculée jusqu'à vingt-cinq ans pour le mariage des garçons[1], en exigeant même, au delà de cette majorité, l'accomplissement de la formalité des actes respectueux[2]. Ces déterminations, que la loi est obligée de rendre précises, ont toujours quelque chose d'un peu arbitraire ; c'est au législateur à s'efforcer de concilier équitablement les droits de la liberté et ceux de l'autorité paternelle, et même à tenir compte de ce qu'exige à un moment donné la situation générale des mœurs publiques. Mais quelque parti que l'on prenne sur l'âge de la majorité et sur le nombre des actes respectueux, le principe doit être fermement maintenu : c'est le principe même de la perpétuité des familles, de la solidarité de sentiments, d'honneur, d'intérêts qui unit tous ceux qui portent le même nom et sortent du même sang.

Il est même à regretter que la loi, en constituant le conseil de famille pour quelques cas très-déterminés[3], ne lui ait pas conféré plus d'attributions, ou du moins un droit d'intervention plus étendu. Cette juridiction intérieure, soumise à l'appel dans tous les cas, et qu'il

1. Art. 148.
2. Art. 151, 152, 153.
3. Art. 142, 400, 405, 420, 446, 449, 395, 396, 450, 468.

aurait été facile de renfermer dans de justes bornes, aurait rendu fréquemment l'action des tribunaux inutile, sans rien ajouter, d'ailleurs, aux prescriptions ni aux prohibitions légales. Le père, la mère et l'enfant forment sans doute à eux seuls une famille, mais ce n'est qu'un anneau dans une chaîne, puisque le même homme est enfant dans une famille et chef dans une autre; puisque tout cœur humain est fait pour éprouver les sentiments de l'amour filial et ceux de l'amour paternel. Ces sentiments, si différents dans leurs effets, sortent du même foyer et se fortifient l'un par l'autre. Le jour où l'enfant va devenir à son tour chef de famille est celui où il comprend le mieux les devoirs d'un fils, où l'accomplissement des devoirs de la piété filiale lui paraît plus doux et plus salutaire. Sur cette continuité, sur cette perpétuité du sentiment de la famille repose la sainteté du patrimoine; et le patrimoine n'est ni un fonds de terre, ni un capital, c'est le nom, c'est la tradition, c'est le souvenir du bien accompli, des exemples domestiques; c'est le travail des pères profitant aux enfants, et les vertus des enfants glorifiant les noms des pères. Entre ces générations, liées ensemble par l'amour et par le devoir, il se forme comme un patriotisme domestique que l'État doit encourager, respecter, entretenir, car c'est la source des mœurs, et les mœurs sont la condition de la liberté. L'autorité paternelle ne saurait rester étrangère à un acte qui va créer une famille nouvelle dans la famille commune. Tous les membres de cette grande famille, même les plus éloignés, sont intéressés à l'union qui s'accomplit et qui introduit parmi eux de nouveaux alliés. Les jeunes époux peuvent être entraînés par la passion, qui ne voit rien au delà d'elle-même; ils n'ont pas mesuré le poids d'un engagement indissoluble; ils ne connaissent pas les nécessités et les conditions de la vie; ils sont souvent aveuglés l'un sur l'autre par la force même du sentiment qui les rassemble; ils sont dans l'âge où la liberté même peut être

anéantie par la séduction. Le même principe qui les soumet dans l'enfance à l'autorité paternelle les y soumet encore dans un acte si grave, et dans un état où il est impossible qu'ils conservent la pleine disposition de leur jugement. La loi, en restreignant leur liberté, la sauvegarde[1].

Dans les premières années de la Révolution, un certain nombre de députés, entraînés par une fausse logique et mettant le pouvoir paternel au nombre des tyrannies qu'il fallait abattre, contestaient absolument au père le droit d'intervenir : car, disaient-ils, dès que le fils est capable de se marier, il est capable de choisir son épouse; et le droit attribué au père n'est qu'une invention de la féodalité pour prévenir des mésalliances[2]. Il aurait fallu répondre à ces esprits aveuglés que la domination d'un père sur son fils est fondée sur la nature même. Il est absurde d'appliquer les mêmes règles à la constitution de l'ordre civil et à la constitution de la famille. Les droits du père de famille existeraient encore, quand même ils ne seraient pas consacrés par nos lois. Les défenseurs de la monarchie absolue s'efforcent de transformer la société en une vaste famille, et de conférer au souverain le caractère de père et les droits d'un père sur ses enfants : c'est une thèse insoutenable, mais il ne serait pas moins contraire à la raison de fermer les yeux sur les lois naturelles qui constituent la famille, pour la refaire arbitrairement sur le modèle des sociétés civiles. Si la cause de la liberté civile pouvait être compromise, elle le serait par ces théories, qui attaquent sous son nom les principes mêmes pour la conservation desquels la liberté nous est précieuse.

Il n'y a rien à dire sur les formalités requises pour constater l'état civil des époux, et pour donner de la pu-

1. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXIII, chap. VII, t. I, p. 352.
2. Voir le Rapport de Muraire, déjà cité, du 15 février 1792.

blicité et de la solennité aux mariages. Le mot de solennité jure avec toutes nos habitudes; et plus nous allons, plus nous nous dégoûtons de tout ce qui est cérémonie. C'est un fait aussi incontestable que regrettable. Tous ceux qui entrent pour la première fois dans une assemblée délibérante sont choqués du sans-façon des législateurs; et ceux qui assistent à un mariage, le sont bien plus encore de la vulgarité de tous les détails. Rien, en vérité, n'avertit les contractants, leurs témoins et les spectateurs que l'acte le plus grave de la vie vient de s'accomplir, et que l'État, par son représentant officiel, vient d'exercer son autorité dans ce qu'elle a de plus redoutable. Il faut apparemment subir ce prosaïsme sans essayer de protester; car à la première tentative des pouvoirs publics pour instituer une fête nationale, pour entourer l'autorité de quelque prestige, pour restaurer, en un mot, ce qui s'appelait jadis une cérémonie, il y a partout une révolte universelle. Il est fort curieux de voir tout le monde réclamer la cérémonie, et la siffler aussitôt qu'elle reparaît. Nos pères s'enivraient de l'étiquette jusqu'à la puérilité, et nous la dédaignons jusqu'à la vulgarité.

Quant à la constitution intérieure de la famille, la loi n'avait autre chose à faire que de respecter et de suivre fidèlement les indications de la nature. C'est la nature qui a fondé elle-même l'autorité du père de famille, comme père et comme époux. Si la loi politique intervenait dans les rapports de l'homme et de la femme unis en mariage, pour donner à la femme un partage égal dans l'autorité et dans la direction des affaires communes, elle aurait le premier tort de créer l'anarchie dans cette petite société étroite qui a plus qu'une autre besoin d'unité et de paix, et le tort plus grave de méconnaître les indications les plus évidentes de la nature, qui a disposé la femme pour le dévouement et l'obéissance, l'homme pour l'autorité, pour l'action; qui a donné à l'homme un

corps de fer, un esprit résolu, une volonté ferme, qui en a fait, en un mot, le pourvoyeur, le gardien et le défenseur de la maison, tandis qu'elle a réservé pour la femme, les grâces, la pudeur, les soins touchants de la piété domestique, la confiance, la crédulité, heureux apanage de la faiblesse. Il est évident que la constitution naturelle de la famille est aristocratique; et tous les théoriciens qui ont voulu construire la société à l'image de la famille, ont abouti à une aristocratie. Leur principe est faux, en ce que la famille est une association entre trois éléments différents et inégaux, et la société civile une association entre des éléments similaires[1]. L'autorité doit donc être le fondement de la famille; la liberté et l'égalité sont le fondement de l'ordre social.

La Convention admit, comme les défenseurs de la monarchie absolue, l'identité de la famille et de la société; et de cette erreur commune, elle tira une conclusion tout opposée; car tandis que les absolutistes voulaient établir dans l'État le gouvernement paternel, les logiciens révolutionnaires voulaient porter dans la famille l'égalité républicaine. La Convention, dans son ardeur de liberté, voulut aussi émanciper la femme, et lui donner part égale à l'autorité, ne pouvant pas lui donner part égale au travail. Elle croyait l'émanciper en l'arrachant à sa vocation, à sa destinée; erreur ordinaire des théoriciens absolus,

1. Ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν, οὐ καλῶς λέγουσι· πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν, ἀλλ' οὐκ εἴδει τούτων ἕκαστον. « Ceux qui pensent que le pouvoir social, ou le pouvoir royal est la même chose que le pouvoir du père de famille ou celui du maître, tombent dans l'erreur, car ils ne voient qu'une différence de quantité, dans des choses qui diffèrent par leur nature même, par leur essence. » (Aristote, *la Politique*, liv. I, chap. I, § 2. Tr. fr., t. I, p. 5.) — Ἔτι δὲ τὸ ἄῤῥεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον. « La nature du mâle est d'être fort et de commander; la nature de la femelle, d'être faible et d'obéir. » (*Id., ib.*, chap. II, § 12. Tr. fr., t. I, p. 27.)

qui faussent tout en voulant tout soumettre à une règle uniforme; et ne s'apercevait pas que cette autorité lui paraîtrait pesante, et qu'elle la considérerait, avec raison, comme un attentat à sa liberté naturelle. Ce fut encore Cambacérès qui proposa au nom du comité de législation [1], de décider « que les époux ont et exercent un droit égal pour l'administration de leurs biens. » Cet article était appuyé par Danton, Couthon, Camille Desmoulins. « Je ne veux pas, disait ce dernier, que l'on conserve la puissance maritale, qui est une création des gouvernements despotiques. » Thuriot et Merlin de Douai firent entendre le langage de la raison. « Si la Convention adoptait l'article qui lui est présenté par le comité, disait Merlin, elle ferait une chose absurde, injuste, et introduirait dans les ménages des dissensions perpétuelles. Je pense que la femme est généralement incapable d'administrer, et que l'homme ayant sur elle une supériorité naturelle, il doit la conserver. — Cette loi serait tellement

1. Séance de la Convention du 24 août 1793. Titre III, § 2, art. 11 du projet. « Les époux ont et exercent un droit égal pour l'administration de leurs biens. »

Art. 12. « Tout acte important, vente, engagement, obligation ou hypothèque sur les biens de l'un ou de l'autre n'est valable que s'il est consenti par l'un et par l'autre des époux. »

Art. 14. « Les époux peuvent s'obliger séparément ou réciproquement pour fait de négoce, mais, dans ce cas, déclaration préalable et authentique de leur volonté mutuelle sera nécessaire. »

Titre V, art. 1. « L'enfant mineur est placé par la nature et par la loi sous la surveillance et la protection de son père et de sa mère. Le soin de son éducation leur appartient. »

Art. 7. « En cas de mort du père ou de la mère pendant la minorité de l'enfant, la protection légale reste entière au survivant. » Le 9 septembre 1794 (23 fructidor an II), le même Cambacérès, rapporteur du second projet du Code civil, s'exprime en ces termes : « Les premières années de la vie de l'enfant sont confiées aux soins de ceux qui la lui ont donnée. Les premiers tuteurs sont les pères et mères. Qu'on ne parle donc plus de puissance paternelle. Loin de nous ces termes de plein pouvoir, d'autorité absolue, formule de tyran, système ambitieux que la nature indignée repousse. »

contraire aux principes, ajoutait Thuriot, et si dangereuse dans ses résultats, que les peuples étrangers ne voudraient plus, tant qu'elle existerait, avoir des transactions commerciales avec la France. » La prééminence du mari a paru si légitime et si nécessaire au législateur de 1804, qu'il a interdit aux époux la faculté d'y déroger par contrat de mariage[1]. En vérité, ces libéraux de 1793, qui croyaient grandir le rôle de la femme, en lui donnant la même autorité qu'au mari sur les affaires domestiques, n'étaient guère conséquents de lui refuser dans l'État les fonctions de citoyen actif. Ils voulaient qu'il y eût deux chefs dans chaque maison, et un seul citoyen : ce n'est pas raisonner. Puisqu'ils faisaient cette concession à la nature, de subordonner la femme à l'homme dans l'ordre politique, ils auraient bien dû aller jusqu'au bout, et reconnaître franchement que la nature a fait de la famille une monarchie[2]. N'était-ce pas assez pour eux de savoir que c'était la seule qu'elle eût faite?

Pourquoi n'a-t-on jamais réclamé, pour l'enfant, une part d'autorité dans la famille? Parce qu'il dépense et ne gagne pas? Non; c'est surtout parce que la première condition, pour exercer l'autorité, c'est d'en être capable. La difficulté, dans l'État, est de savoir qui est le plus capable; mais cette difficulté n'existe pas dans la famille; donc la capacité doit y prendre son rang : voilà la liberté véritable. La liberté consiste à rendre faciles les rapports naturels, et non pas à les troubler. Le premier devoir d'un père est de donner l'éducation à son fils; et le premier besoin, le plus cher intérêt du fils est de profiter de l'éducation paternelle. C'est même ce qui

1. Cod. civ., art. 1388.

2. En Angleterre, où les filles n'héritent de la propriété immobilière qu'à défaut de descendance mâle directe, la femme mariée ne possède rien, et la mère, ne possédant rien, ne peut pas tester. Rien ne justifie cette inégalité excessive, puisque rien ne la rend nécessaire.

donne à cette autorité un caractère si doux et si fort : elle naît de l'amour, dans celui qui l'exerce et dans celui qui la subit; comme elle a pour but de former une intelligence, c'est toujours par la persuasion qu'elle procède, jamais par la contrainte[1]. Elle devient ainsi une école de liberté, parce qu'elle élève les jeunes âmes à la connaissance et à l'amour du devoir.

Il faut adorer la famille telle que Dieu l'a faite, dans son unité, dans sa simplicité; respecter, dans le père, l'autorité, la raison, le travail, la sollicitude sans cesse éveillée, toujours prête au sacrifice; dans la mère, la grâce, la tendresse, le dévouement de toutes les heures, une autorité subordonnée à celle du mari, mais si douce et si tendrement protectrice, une piété ardente, qui semble appeler sur le foyer les bénédictions du ciel. Un seul devoir, un seul intérêt, un seul cœur, voilà la famille. La société n'a pas besoin de pénétrer dans cet intérieur, elle ne doit pas y pénétrer. La liberté du foyer domestique est une de nos plus chères libertés; c'est surtout pour la maintenir intacte que la société nous est nécessaire; tant s'en faut que la société puisse nous gêner dans ce sanctuaire des plus pures affections, que sa mission est précisément de le préserver de toute invasion ennemie. Elle se tient en quelque sorte au dehors pour garantir l'inviolabilité de chaque demeure, et pour prêter appui à la faiblesse par le moyen de ses lois répressives, quand la faiblesse crie vers elle pour se défendre contre l'oppression. Ce rôle expectant est le seul qui lui convienne, car, en intervenant à ce titre, elle ne fait que prêter main-forte à la nature et à la justice.

La société a des droits plus étendus sur la propriété

1. Le Code donne au père, avec infiniment de réserve, le droit de correction. (Art. 375 et suivants.) Il lui donne aussi le droit de présider à l'éducation de son enfant, d'administrer ses biens, et d'intervenir dans son mariage.

de chacun des membres de la famille, parce que la propriété est à la fois un fait naturel et un fait social. Elle protége la propriété de la femme et l'héritage des enfants, mais sans donner à ceux-ci une action directe, et en les restreignant à la faculté de porter leur plainte devant les tribunaux[1]. Il peut résulter de la division des propriétés et de la loi des héritages, qu'une opposition s'établisse entre les divers membres de la famille : c'est un malheur ; la loi a tout fait pour le prévenir et pour y remédier; elle ne pouvait aller plus loin, sans violer la justice. L'ancien droit d'aînesse, d'après lequel, dans les familles nobles, le père n'était jamais dessaisi[2], et qui en déshéritant les puînés rendait en effet toute contestation impossible, ne fondait la paix que sur l'oppression du droit. Elle supprimait sans doute les discussions juridiques; mais en faisant de l'inégalité, c'est-à-dire de l'injustice, une institution. Cette différence, établie entre des frères, était très-positivement une intervention de la société humaine dans la famille, pour en modifier la constitution naturelle; car la nature ne choisit pas entre les frères, et leur donne à tous des droits égaux. Elle était donc une violation de la liberté au premier chef. C'est cette loi qui a peuplé les cloîtres, et fondé l'absurde institution d'une noblesse pauvre, à la charge des bran-

1. « Cependant comme les intérêts du père et les intérêts du fils sont des intérêts distincts, si le père commettait une injustice envers son fils, celui-ci, après avoir tenté sans succès tous les moyens de conciliation, pourrait réclamer l'intervention du juge sans manquer à son père. » (Cardinal Gousset, *Théol. morale*, t. I, p. 259.)

2. Si le domaine était substitué, les acquêts et la propriété mobilière ainsi que les biens maternels demeuraient libres, et les parents en avaient la disposition pleine et entière, soit pendant la vie, soit pour l'exercice du droit de tester auquel la loi ne mettait pas de restriction. L'usage des substitutions et le droit absolu de tester coexistent aussi en Angleterre. Ces deux institutions, en apparence contradictoires, ont pour but l'une et l'autre le maintien de l'aristocratie.

ches aînées. C'est elle qui a condamné tant de pères et de mères à trembler, au sein de la richesse, pour l'avenir de leurs enfants, et tant d'enfants au désespoir. C'est elle aussi qui a enseigné le despotisme aux uns, l'hypocrisie aux autres, et qui pendant si longtemps a préparé les hommes à souffrir le privilége, en le leur faisant trouver installé jusque dans le foyer domestique.

Je mentionne seulement l'adoption, qui n'a pas chez nous l'importance qu'elle avait à Rome, peut-être parce qu'à Rome l'État primait la famille, tandis que chez nous c'est la famille qui prime l'État [1]. Nous sommes par ce côté en progrès sur les Romains, car tout progrès de la famille profite à la liberté. L'adoption est tantôt un moyen de rendre illusoires les prohibitions dont les enfants nés hors mariage sont l'objet, et tantôt un moyen de récompenser un service capital. La loi a peut-être trop restreint les cas où l'on peut être adopté; elle a réglé avec sagesse les cas où l'on peut adopter. Elle devait prévenir les complications que peut faire naître la survenance d'une famille naturelle. Elle était ici d'autant plus souveraine que l'adoption est, en quelque sorte, son triomphe. C'est un des deux ou trois cas où elle exerce sa puissance créatrice.

4. Du divorce.

J'ai décrit la famille, et le mariage, qui la fonde; je suis forcé de passer maintenant au divorce, qui la détruit. Depuis que je parle du mariage, je vois cette terrible question se dresser devant moi, comme un navigateur, tout en poursuivant sa route, aperçoit de loin l'écueil qui peut l'engloutir. Ce qui donne son caractère à une doctrine sur le mariage, c'est la solution adoptée sur le divorce. Il y a un abîme entre le sacrement de mariage, et

1. En France, l'adopté reste dans sa famille naturelle. (Art. 348.)

le mariage tel que l'a institué et défini l'Assemblée constituante, en disant : « Le mariage est un contrat dissoluble par le divorce. » A vrai dire, le divorce est la seule question controversée et controversable à propos du mariage. On s'est donné beaucoup de mal, il y a quelques années, pour défendre la propriété et la famille. La propriété était attaquée en effet, non par un parti, comme on le disait, mais par quelques doctrines particulières qui constituaient un danger, parce qu'elles ne manquaient pas de force dans leur partie critique. La famille, à la même époque, n'était attaquée par personne, car les systèmes saint-simoniens et fouriéristes remontent beaucoup plus haut dans l'histoire de ce siècle. Quant à la question du divorce, elle est sur le tapis depuis la Révolution. Rarement agitée dans les chambres, elle préoccupe constamment les publicistes, et divise même les partis. Nous ne savons pas encore, en France, démêler les rapports qui existent entre la société domestique et la société politique. En appliquant la même règle à ces deux sociétés essentiellement différentes, nous arrivons, par une conséquence nécessaire, à des résultats contradictoires.

Aux yeux des catholiques, le mariage est un sacrement : donc il est indissoluble [1]. Il n'est au pouvoir de personne d'établir des empêchements dirimants au mariage [2], c'est-à-dire que le mariage rompu par la loi

1. *Matth.*, XIX, 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8. — Conc. Trid. sess. XXIV, can. 7.

2. « Prohibitio legis humanæ non sufficeret ad impedimentum « matrimonii, nisi legi interveniret ecclesiæ auctoritas quæ idem « interdiceret. » (D. Thomas, in IV *Sententiar.*, distinct. 42, quæst. 11, art. 2.) « Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad ju« dices ecclesiasticos, anathema sit. » (Conc. Trid. sess. XXIV, can. 12.) — « Doctrina synodi (le synode de Pistoie) asserens ad su« premam civilem potestatem duntaxat originariè spectare contractui « matrimonii opponere impedimenta ejus generis quæ illum nul« lum reddunt, dicunturque dirimentia, canonum III, IV, IX, XII, « sess. XXIV Concil. Trid. eversiva et hæretica. » (Bulle *Auctorem fidei*, du 28 août 1794.) — « Le mariage des chrétiens une fois con-

humaine subsiste toujours aux yeux de l'Église catholique, si, dans la célébration de ce mariage, ses propres lois n'ont pas été violées. Malgré quelques rarissimes exceptions, on peut dire que ce principe de l'indissolubilité de l'union conjugale a été très-fermement maintenu par l'Église catholique [1], et quelquefois à des conditions très-dures pour elle, par exemple lorsqu'il s'agit du divorce de Henri VIII [2], et plus récemment, presque de nos jours. de celui de Napoléon Ier. L'établissement du divorce par Luther devint un des traits caractéristiques de l'Église réformée. Je ne pense pas que cette facilité toute nouvelle fût pour beaucoup dans les accroissements rapides du

sommé ne peut être dissous ni par l'adultère, ni par la mort civile, ni par quelque événement, quelque crime que ce soit. » (*Théol. morale*, par le cardinal Gousset, t. II, p. 602.)

1. « Idem humani generis parens, ut homines non modo honestius, verum etiam certius nascerentur, communique ac perpetuâ parentium curâ et educerentur in lucem et adolescerent, et traditâ per manus vivendi regulâ ad pietatem bonosque mores informarentur, vagam et promiscuam libidinem in matrimonii leges ac jura contulit, virumque ac feminam jam inde ab initio individuâ societate conjunxit, quippe qui duo licet jam in unam carnem essent, et arctius quoque per communes liberos coalescerent. » (Bossuet, *Décret du clergé sur la théologie morale*, 1682.)

2. Henri VIII avait été fiancé, à douze ans, à Catherine d'Aragon, veuve de son frère aîné, en vertu de dispenses accordées par le pape Jules II. Le jour de sa majorité, le roi Henri VII, son père, lui fit signer une protestation contre cet engagement; mais Henri VIII, devenu roi quatre ans après, ne tint pas compte de la protestation qu'on lui avait fait faire, et épousa Catherine. Il vécut avec elle de 1509 à 1527, époque à laquelle il envoya un de ses secrétaires à Rome pour demander le diverce au pape Clément VII. Il se fondait sur ce que la reine étant sa belle-sœur, le pape Jules II n'avait pas eu le pouvoir d'accorder légitimement des dispenses. Déjà, depuis plusieurs années, il éprouvait ou feignait d'éprouver des scrupules de conscience qui le tenaient éloigné de la reine. Mais, en 1527, éperdument épris d'Anne de Boleyn, il mit tout en œuvre pour faire déclarer nul son mariage avec Catherine. Il obtint de la Sorbonne une déclaration conforme à ses vœux. Quarante-deux docteurs déclarèrent que le pape Jules II avait pu autoriser le mariage d'un beau-frère avec sa belle-sœur, cinq s'en remirent à la décision qui serait adoptée par l'Église ; cinquante-trois, qui faisaient la majo-

luthéranisme. En matière de religion, l'austérité est un moyen de propagation plus sûr que le relâchement.

Il est clair que sous notre ancien droit, le divorce ne pouvait pas exister en France, puisque la religion catholique était la religion de l'État. Il n'existait pas même pour les protestants sous l'empire de l'édit de Nantes. Seulement, le crime de bigamie ne fut puni que du carcan, du fouet ou de l'emprisonnement pour les réformés[1], tandis que pour les catholiques il était puni de mort. Après la révocation de l'édit, l'État ne reconnut plus d'autres mariages que les mariages catholiques.

A défaut du divorce, nous avions la séparation de

rité, jugèrent que la dispense ayant été donnée par le pape sans pouvoir suffisant, le mariage de Henri VIII était nul. Il y eut plus tard une enquête sur cette décision, et l'on trouva que Bède, le syndic, et Liset, premier président du parlement, avaient pesé sur la délibération, et que les angelots du roi d'Angleterre avaient eu plus de part au décret que la théologie. « Corrupti angelotis anglicis ita censuerint, » dit Dumoulin dans son commentaire sur Decius, *Conseil* 602. Quoi qu'il en soit, la cour de Rome maintint le droit de Jules II et la validité du mariage. Quant au droit de prononcer le divorce proprement dit, c'est-à-dire de rompre une union légitimement contractée, la cour de Rome n'en usa pas, elle ne crut pas l'avoir, et le roi lui-même, ce qui est très-remarquable, ne supposa pas qu'elle l'avait. La fermeté de l'Église romaine en cette occasion eut pour conséquence le schisme de l'Église anglicane. En 1599, la cour de Rome prononça la *nullité* du mariage de Henri IV avec Marguerite de Valois, ce qui est tout autre chose qu'un divorce. « Les commissaires déclarèrent le mariage nul pour raison de parenté dans un degré prohibé, de diversité de religion, de parenté spirituelle (Henri II, père de Marguerite, était le parrain du roi), de violence et de défaut de consentement de la part des deux parties, et leur permirent de se marier avec qui bon leur semblerait. » (De Thou, liv. CXXIII, t. XIII, p. 433.)

1. Gontier et Jaquette Pourceau, après une séparation de fait, se marièrent chacun de leur côté. Le gouverneur de la Rochelle les condamna à être exposés pendant deux heures devant le palais, attachés chacun à un collier, l'homme avec deux quenouilles, la femme avec deux chapeaux. Il leur fut enjoint de retourner ensemble, et défendu d'habiter ni de se remarier avec d'autres sous peine de la vie. Cette sentence fut confirmée par arrêt donné à la Chambre de l'édit, le 23 novembre 1606.

corps ; mais, toujours par l'influence du catholicisme, une situation très-différente était faite au mari et à la femme. La femme seule, comme faible et soumise, pouvait réclamer la séparation devant les tribunaux ; le mari, chef de la communauté, *caput mulieris* [1], était suffisamment protégé par la plénitude de son autorité. Il ne faisait comparaître sa femme en justice que quand il l'accusait d'adultère, et dans ce cas il obtenait indirectement la séparation, parce que la coupable était toujours condamnée à être séquestrée dans un couvent, jusqu'à ce qu'il plût au mari de la reprendre. Ainsi la poursuite exercée par le mari était un acte disciplinaire et presque une condamnation anticipée, tandis que la femme, en demandant la séparation, essayait humblement de se soustraire à une autorité devenue oppressive et intolérable. C'est en vertu du même principe que la loi juive, considérant le mari comme un maître et un juge, lui donnait le droit de répudiation, qu'elle refusait à la femme.

Le christianisme, quoiqu'il ait très-rigoureusement maintenu la femme dans un état de dépendance et de soumission absolue, avait pourtant adouci sa condition en établissant l'indissolubilité du mariage ; la Révolution française voulut arriver au même but par un moyen tout opposé, en admettant le divorce, ce qui revient à peu près à rendre le droit de répudiation réciproque. L'erreur qui consiste à rompre, par amour de la liberté, des liens dont la durée et la solidité importent au contraire à la liberté, est si fréquente et en même temps si naturelle, qu'il sembla d'abord tout simple de considérer le divorce comme résultant directement de la Déclaration des droits de l'homme. Des difficultés s'étant présentées, on sentit le besoin de recourir à une loi spéciale, qui fut votée par l'Assemblée législative le 20 septembre 1792, la veille même de sa dissolution.

1. I *Aux Corinthiens*, x, 7.

Tout le monde était alors convaincu, dans l'Assemblée et au dehors, que le divorce était une conséquence nécessaire de la liberté politique. Lorsque Muraire proposa à l'Assemblée[1] de déclarer que le mariage était un contrat à vie entre les époux : « Ne dites pas un contrat à vie, lui cria Pastoret, ce serait un préjugé contre le divorce. » Lagrevol répondit très-bien, que, même pour un partisan du divorce, le mariage pouvait être un contrat à vie. En effet, c'est pour la vie qu'on se marie ; c'est un engagement perpétuel que l'État reçoit et garantit. Cette perpétuité est dans l'essence du mariage ; elle est nécessaire à la morale et au bien de l'État. Si elle n'était pas dans l'intention des parties contractantes, par cela seul le mariage serait nul aux yeux de la conscience, il deviendrait immoral ; il ne serait plus, selon l'expression énergique d'un membre du conseil des Cinq-Cents, qu'un concubinage organisé[2]. Je parle ici dans l'hypothèse même du divorce, et je dis que l'État ne peut associer son autorité à des unions passagères. Lorsque pour des motifs infiniment graves, après de longues épreuves, par la bouche de ses magistrats les plus autorisés, il rompt le lien qu'il a contribué à former, c'est bien un lien perpétuel qu'il brise en vertu d'une nécessité constatée. Voilà ce qu'il aurait fallu répondre à Pastoret, pour montrer que le divorce est tout au plus une de ces exceptions fâcheuses que l'infirmité des institutions humaines nous oblige de souffrir. Mais l'Assemblée n'était pas en état d'entendre cette doctrine. Elle croyait avoir virtuellement établi le divorce, en décrétant la liberté dans la Déclaration des droits de l'homme, héritage de l'Assemblée constituante, et en proclamant que le mariage était un contrat civil. L'idée de perpétuité lui paraissait

1. Séance du 19 juin 1792.
2. Philippe Delleville, dans la séance du 20 prairial an v (8 juin 1797).

attachée à l'idée de sacrement. Quand elle porta enfin un décret formel sur cette question, au lieu de proclamer séparément le divorce, elle l'introduisit dans la définition même du mariage, fournissant ainsi un argument à ceux qui plus tard viendraient demander l'abolition de sa loi. Sa résolution fut formulée en ces termes : « L'Assemblée déclare que le mariage est un contrat dissoluble par le divorce[1]. » A ces mots, toute la salle retentit d'applaudissements.

Le rapport sur l'organisation de cette liberté nouvelle fut fait dans le courant de septembre par Léonard Robin. En voici le début, qui est précisément le contraire de ce qu'il aurait dû être. « Votre amour pour la liberté, disait le rapporteur, vous faisait depuis longtemps désirer de l'introduire au milieu même des familles, et vous avez décrété que le divorce aura lieu en France. La Déclaration des droits et l'article de la Constitution qui veut que le mariage ne soit regardé par la loi que comme un contrat civil vous ont paru avoir consacré le principe, et votre décret n'en est que la déclaration. Le comité a cru devoir accorder ou conserver la plus grande latitude à la faculté du divorce, à cause de la nature du contrat de mariage, qui a pour base principale le contentement des époux, et parce que la liberté individuelle ne peut jamais être aliénée d'une manière indissoluble par aucune convention. »

La loi qui intervint donna aux deux époux un droit égal pour réclamer le divorce, et supprima complétement la séparation du corps. En 1793, la facilité du divorce fut accrue à un tel point qu'il ne fut plus qu'une simple formalité[2]. La liberté dégénérait en licence dans la so-

1. Séance du 30 août 1790. — Cf. La séance du 27 août 1791, et la Constitution du 3 septembre 1791, titre II, art. 7.

2. Il s'ensuivit des abus épouvantables. La tribune de la Convention retentit des plaintes les plus énergiques. « Les enfants sont abandonnés, disait Bonguyod (séance du 29 floréal an III, 18 mai 1795), leur éducation est négligée; ils ne reçoivent plus les exemples des vertus domestiques, ni les soins, ni les secours de la ten-

ciété domestique, au moment précis où, par une brusque révolution, elle disparaissait du monde politique, et faisait place à la Terreur. Le mariage tomba aussitôt en désuétude par une conséquence naturelle de son avilissement, et l'on se vit obligé, comme autrefois à Rome du temps des empereurs, de faire des lois pour engager les citoyens à se marier. Deux ans après, le désordre avait pris de tels accroissements, que des plaintes et des malédictions s'élevèrent de tous côtés. Il fallut revenir en toute hâte à la loi de 1792, qui elle-même ne fut pas un suffisant remède.

Cette loi fut profondément remaniée quand on s'occupa de la rédaction du Code civil. On conserva le divorce; mais on rétablit concurremment avec lui la séparation de corps. Cette dernière disposition fut prise surtout en faveur des catholiques, qui ne pouvant divorcer, n'auraient eu aucun moyen de se soustraire à une cohabitation devenue impossible.

Enfin le 8 mai 1816, fut promulguée la loi qui nous

dresse et de la sollicitude paternelle. — La loi du divorce est plutôt un tarif d'agiotage qu'une loi, disait Maille (20 juillet 1795); le mariage n'est plus en ce moment qu'une affaire de spéculation; on prend une femme comme une marchandise, en calculant le profit dont elle peut être, et l'on s'en défait sitôt qu'elle n'est plus d'aucun avantage; c'est un scandale révoltant. » Renault de l'Orne déclare (16 novembre 1796) « que le divorce pour incompatibilité d'humeur semble n'avoir été mis dans la loi que pour encourager le libertinage et le faire triompher. » Trois jours après, c'est Delleville qui s'écrie : « Il faut faire cesser le marché de chair humaine que les abus du divorce ont introduit dans la société. » L'absence étant une cause de divorce, un de ces abus était le divorce fréquent des femmes de nos soldats (conseil des Cinq-Cents, séance du 20 nivôse an v, 9 janvier 1797.) C'est le 15 thermidor an III (2 août 1795) que les lois du 8 nivôse et 4 floréal an II furent rapportées comme profondément immorales, et qu'on revint provisoirement à la loi de 1792. Le comité de législation de l'an II fut accusé d'avoir proposé ces lois, que l'on peut considérer comme l'abolition du mariage, pour des motifs infâmes; et Merlin se défendit en disant que les biens des condamnés étant mis sous le séquestre, on n'avait trouvé d'autre moyen de sauver le pain des familles que de rendre le divorce facile.

régit encore aujourd'hui, et par laquelle le divorce fut aboli, et la séparation de corps maintenue.

En 1831, M. de Schonen proposa à la Chambre des députés le rétablissement du divorce. M. Odilon Barrot fit un rapport favorable. Le 14 décembre 1831, cent quatre-vingt-quinze voix contre soixante-dix votèrent en faveur du divorce dans la Chambre élective. La Chambre des pairs rejeta la loi. Trois fois les députés renouvelèrent leur proposition, et trois fois l'opposition de l'autre Chambre la rendit inutile. Tout en persistant dans leur refus, les pairs promirent de s'associer à une réforme de la loi sur la séparation de corps. Cette réforme très-désirable, on peut même dire urgente, est encore à faire, malgré l'importante et excellente loi du 6 décembre 1850.

Il résulte de ces oscillations, dont je viens de retracer très-rapidement le tableau, qu'il y a en France un double courant d'opinion, l'un favorable au divorce, l'autre à l'indissolubilité du mariage. C'est entre ces deux opinions encore subsistantes, et dont les forces se balancent à peu près également, qu'il faut prendre parti.

Je commence par avouer deux choses: la première, c'est que l'interdiction complète et absolue du divorce peut très-difficilement être maintenue dans la loi; la seconde, c'est que, suivant toutes les probabilités, elle n'y sera pas maintenue, et que, le jour où l'influence du catholicisme décroîtra, soit dans l'opinion, soit dans la législation, le divorce sera rétabli. Après avoir fait cet aveu, je déclare très-hautement que je regrette d'être obligé de le faire, que je suis en principe, par conviction et par sentiment, opposé au divorce; qu'à mes yeux un des plus beaux dogmes du catholicisme, des plus touchants, des plus moraux, des plus spiritualistes, est celui qui fait du mariage un sacrement; et que le jour où la loi civile aura proclamé la dissolubilité du mariage, ce sera un devoir impérieux et pressant pour les moralistes d'enseigner aux hommes qu'aux yeux de la conscience,

et malgré l'impuissance de l'État, le mariage doit être considéré comme indissoluble.

Quand l'Assemblée constituante définit le mariage « un contrat civil », elle voulut marquer très-profondément la séparation définitive qui s'accomplissait entre l'Église et l'État. Cette idée de la distinction des deux puissances, aujourd'hui si simple et si familière, était alors, pour la grande masse des populations, toute nouvelle et difficile à saisir. Il ne faudrait pas que l'expression juste, mais insuffisante, employée par l'Assemblée nous fît illusion dans un autre sens, et nous portât à assimiler le mariage aux autres contrats civils qui tous, sans autre exception que celle-là, sont sujets à rescision. Nous dirons donc, si l'on veut, que le mariage est un contrat civil, pour signifier qu'aux yeux de l'État il n'est pas et ne peut pas être un sacrement; mais qu'il soit bien entendu que ce contrat civil se distingue essentiellement de tous les autres par des caractères qui lui sont propres.

Le premier et le plus important, c'est qu'il est institué par la nature et seulement reconnu et consacré par la loi civile[1]. Il a pour but et pour effet, non la tradition d'un domaine ou d'une propriété quelconque, mais la formation d'une famille, c'est-à-dire de l'association la plus une et la plus étroite qui puisse exister. Les effets de cette association sont irrévocables, surtout à l'égard d'une des parties, quoi que puisse d'ailleurs décider la loi; car si elle permet d'annuler le lien qu'elle a contribué à former, et de rendre ainsi à la femme, considérée comme personne civile, la situation qu'elle avait avant le mariage, il n'en reste pas moins vrai que cette femme, qui a eu un mari et des enfants, est à jamais placée dans une condition différente de sa condition première. « La so-

1. « Matrimonium, in quantum est officium naturæ statuitur jure « naturali; in quantum est officium communitatis, statuitur jure « civili; in quantum est sacramentum, statuitur jure divino. » (D. Thomas, in IV *Sententiar.*, distinct. 34, quæst. 1, art. 1.)



ciété domestique n'est point une association de commerce où les associés entrent avec des mises égales et d'où ils puissent se retirer avec des résultats égaux. C'est une société où l'homme met la protection de la force, la femme les besoins de la faiblesse; l'un le pouvoir, l'autre le devoir; société où l'homme se place avec autorité, la femme avec dignité; d'où l'homme sort avec toute son autorité, mais d'où la femme ne peut sortir avec toute sa dignité; car de tout ce qu'elle a porté dans la société, elle ne peut, en cas de dissolution, reprendre que son argent[1]. »

Enfin le mariage ne règle pas seulement la condition et les rapports des deux époux; il règle l'état civil de leurs enfants, dont les droits sont d'autant plus sacrés, que leurs besoins sont plus grands, et qu'on a disposé pour eux. Il est évident que la nature a institué le mariage pour que les enfants reçoivent la double éducation du corps et de l'âme; et c'est aussi la principale préoccupation du législateur, lorsqu'il règle les conditions du mariage. Non-seulement il impose des devoirs aux époux à l'égard l'un de l'autre; mais il en impose à tous deux à l'égard des enfants, qu'ils doivent élever, nourrir, surveiller, et qui, du moment de leur naissance, ont un privilége sur la fortune paternelle. On peut poser en principe qu'en matière de mariage, les premiers droits sont ceux des enfants; ceux des époux viennent ensuite sur le pied de l'égalité; ou si l'on admet encore une différence, les droits de la femme doivent passer avant ceux du mari, parce qu'elle est la plus faible, et parce que les conséquences du mariage sont à son égard plus graves et plus irrévocables. Enfin, il faut aussi tenir compte des droits de l'État, qui a un double intérêt dans l'organisation de la famille, d'abord parce qu'il s'identifie avec les intérêts de la morale, ensuite parce que sa constitution intérieure dépend plus de l'état des personnes que de la loi politique.

1. M. de Bonald, du *Divorce*, éd. de 1847, t. III, p. 210.

L'homme est à la fois une âme et un corps; mais ces deux parties de l'homme ne sont pas égales entre elles. L'âme est la maîtresse, le corps est le serviteur et l'esclave; l'âme est immortelle, le corps ne fait que passer; l'âme a commerce avec le monde invisible, elle conçoit l'infini, elle étend au loin sa pensée dans l'histoire et dans les espaces; le corps a une dimension précise, étroite, et des rapports rigoureusement mesurés sur son étendue. L'union d'un homme et d'une femme ne serait que le rapprochement des sexes, si elle n'était pas accompagnée de l'amour et de la jalousie, sentiments d'un ordre incomparablement plus élevé, et qui prouvent que la nature n'a pas eu seulement en vue dans le mariage la reproduction de l'espèce. L'amour paternel et maternel survit aux besoins de l'enfant, il les dépasse, il est presque infini. Il suffirait à lui seul pour me convaincre que le mariage est surtout l'union des âmes immortelles. Je crois qu'il est de l'essence d'une doctrine spiritualiste, dont l'immortalité de l'âme est, après l'existence du Créateur, le dogme principal, de ne pas consacrer l'union des corps sans l'union des âmes; je crois que la pudeur est une vertu naturelle et non pas seulement une vertu sociale, et que par conséquent elle doit être respectée et adorée; je n'admets pas qu'une femme puisse conserver sa pudeur si elle a volontairement appartenu à deux hommes vivants. Je me demande si cette situation ne la diminue pas aux yeux de son fils. La nature a voulu que la qualité de père et celle de fils fussent indélébiles; les devoirs qu'elles imposent sont absolus; la nature, la loi ne permettent jamais qu'on s'en affranchisse. Même l'ingratitude, même les mauvais traitements ne brisent pas ce lien primordial et sacré, sur lequel repose toute la société divine et humaine. Se peut-il qu'il n'y ait pas dans la qualité d'époux quelque chose de cette perpétuité? Et que des deux liens qui forment et constituent la famille l'un soit précaire quand l'autre est éternel? Il semble que

l'on ne puisse effacer le caractère du mariage sans attenter à la sainteté de l'amour paternel et de l'amour filial.

Plus on y regarde attentivement, plus on se convainc qu'il y a les mêmes raisons morales contre la polygamie et contre le divorce[1]. Les juifs avaient la faculté de répudier, polygamie éventuelle; les Turcs ont la faculté de la cohabitation, polygamie actuelle. L'essence commune du divorce et de la polygamie est de permettre d'avoir à la fois deux époux vivants. La polygamie ne le permet qu'aux hommes, tandis que le divorce le permet aux femmes et aux hommes : cela est plus équitable, sans être plus moral. Le divorce est incontestablement une atteinte portée à la solidité, à la durée de la famille. M. de Bonald appelle le divorce une polygamie économique, parce qu'elle permet au mari de changer de femme, sans l'obliger d'entretenir celle qu'il abandonne. « Le divorce, dit-il avec énergie, constitue la famille en un bail temporaire, où l'inconstance du cœur humain stipule ses passions et ses intérêts, et qui finit où commencent d'autres passions et d'autres intérêts[2]. »

Je conviens qu'il est affreux d'être attaché pour la vie à une personne que l'on ne peut plus ni aimer, ni estimer. Mais s'il suffisait de ne plus trouver le bonheur dans son mariage pour avoir le droit de le rompre, il est évident que l'institution même du mariage serait détruite. Il faut d'ailleurs bien se rappeler que, même en l'absence du divorce, l'indissolubilité du lien conjugal n'est pas absolue. C'est un point capital dans la discussion, et sur lequel il est d'autant plus nécessaire d'insister que les défenseurs du divorce affectent presque toujours de n'en pas tenir compte.

1. Théodore de Bèze commence ainsi son *Traité de la polygamie et du divorce :* « J'appelle polygamie la pluralité des mariages; il y en a deux espèces : ou un homme épouse à la fois plusieurs femmes, ou, le mariage précédent dissous, il épouse une autre femme. »

2. M. de Bonald, Il., p. 157.

D'abord il y a des mariage nuls; ceux, par exemple, qui n'ont pas eu lieu en présence de l'officier de l'état civil, ou dans lesquels il y a eu absence évidente de consentement de l'une des parties.

Il y a ensuite les mariages annulables par les tribunaux. Ce sont ceux où le consentement de l'une des parties a été le résultat de la violence ou de l'erreur; ceux qui, par le défaut d'affichage ou de publication, sont entachés de clandestinité; ceux encore qui ont été contractés malgré la volonté des ascendants dont le consentement était exigé par la loi, etc. Sans doute il est fort rare qu'une cause de nullité se rencontre dans un mariage, et les tribunaux sont très-sévères dans l'examen des moyens proposés; mais enfin la loi a pourvu aux erreurs, aux surprises, à la violence, et le mariage est toujours contracté avec liberté et avec intelligence de ce que l'on fait.

Il y a pour les mariages d'ailleurs réguliers, la ressource suprême de la séparation de corps. Il est parfaitement possible, dans l'état actuel de la législation, de rompre une union devenue intolérable. Beaucoup des arguments qu'on allègue en faveur du divorce auraient de la valeur si la séparation de corps n'existait pas, mais elle existe. La séparation de corps est la faculté de se démarier; le divorce est la faculté de se remarier du vivant de son premier conjoint : voilà toute la différence. Ainsi tout ce qu'on pourra dire sur les malheurs d'une union mal assortie ne conclut pas en faveur du divorce, puisqu'on a la ressource de la séparation de corps.

La séparation de corps est difficile à obtenir[1]; mais s'agit-il de détruire l'institution du mariage? Elle ne peut être prononcée que pour des causes déterminées; mais veut-on rétablir le divorce sans allégation de motifs, comme en 1794? D'après le Code civil, il y a trois

1. Code de procédure civile, art. 875-881, 872. Code civil, art. 236-247, 249, 250, 256-260, 262-266, 275-294.



causes qui motivent la séparation de corps : l'adultère de la femme [1], ou celui du mari, mais dans le cas seulement où il aurait entretenu sa concubine dans le domicile conjugal [2]; les excès, sévices ou injures graves [3], ce qui doit être entendu dans un sens très-rigoureux, par exemple, des excès qui vont jusqu'à menacer la vie, des injures publiques, et de telle nature qu'elles ne puissent être oubliées ou pardonnées qu'à force de vertu [4]; enfin la condamnation d'un des conjoints à une peine infamante [5].

Le législateur de 1803 avait admis le divorce par consentement mutuel, en l'entourant de précautions si multipliées et de formalités si longues, que ce consentement mutuel, si persévérant et si obstiné, pouvait être considéré comme la preuve d'un motif péremptoire de divorce que les époux voulaient tenir secret [6]. Il proscrivit au contraire la séparation de corps par consentement mutuel, et alla, pour l'éviter, jusqu'à vouloir que la preuve des faits fût toujours administrée, même en présence d'un aveu. Il considéra que les époux étaient toujours libres de se séparer sans faire prononcer la séparation, et qu'il y avait lieu par conséquent d'éviter à la société un

1. Art. 229. — 2. Art. 230. — 3. Art. 231.

4. M. Demolombe, *Du mariage et de la séparation de corps*, t. II, p. 493 sqq.

5. Art. 232. Cf. art. 306.

6. Art. 233. — D'après l'Église romaine, il y a six causes qui autorisent la séparation de corps : 1° l'adultère de la femme ou du mari, sans aucune différence entre l'adultère du mari et celui de la femme; 2° les mauvais traitements de l'une des parties; 3° les abus d'autorité d'un mari pour pousser sa femme au mal, ou d'un mari hérétique pour la pousser à l'hérésie, ou l'empêcher de pratiquer sa religion; 4° la crainte fondée, pour la femme, d'être impliquée dans les crimes de son mari; 5° la fureur d'un des conjoints, poussée au point d'être sérieusement dangereuse; 6° la piété des époux qui veulent, d'un commun consentement, renoncer aux jouissances du mariage. Dans ce cas, il faut que le mari reçoive les ordres sacrés, et que la femme entre en religion, ou soit d'un âge à pouvoir rester dans le monde sans inconvénient, en faisant vœu de continence.

scandale, et peut-être aux époux, un regret et un remords.

Ne nous plaignons pas de ces rigueurs. Si le mariage est bon en soi, il faut qu'il soit stable. L'État ne peut pas l'organiser comme une des institutions les plus essentielles à l'ordre, et permettre en même temps à la passion de s'en faire un jouet. C'est une assez grande concession à la faiblesse humaine que de prononcer une séparation dans des cas extrêmement graves. On ne pourrait, sans attenter à la dignité et à la stabilité du mariage, ni aller plus loin dans les causes de séparation de corps, ni supprimer l'intervention de l'État, représentant de la morale, protecteur de l'intérêt des tiers, garant de la fortune et de la position sociale des citoyens.

La condition des époux séparés est triste sans doute. Il ne faut pas l'exagérer : ils sont condamnés au célibat, il n'y a rien de plus. S'ils ont des enfants, ils peuvent, ils doivent se consoler par la pensée que, si le divorce existait, ils ne pourraient user de la facilité qu'il donne de convoler à un nouveau mariage, sans sacrifier des intérêts qui doivent leur être mille fois plus chers que les leurs propres. Qu'ils se souviennent d'ailleurs qu'ils souffrent par leur propre faute. Le mariage est aujourd'hui parfaitement libre : pour se marier il faut le vouloir. Nous ne sommes plus au temps où les parents pouvaient contraindre la résolution de leurs enfants[1]. Les parents, dans notre législation actuelle, ne peuvent plus qu'empêcher et conseiller. Leur intervention n'a d'autre effet que de protéger l'enfant contre un entraînement ou une erreur. Celui qui devient victime d'une union librement contractée, en pleine possession de ses facultés, ne doit

1. L'Église catholique a toujours proclamé l'entière liberté du mariage : « Non tenentur nec servi dominis nec filii parentibus obedire « de matrimonio contrahendo vel virginitate servandâ, aut aliquo « hujusmodi. » (Saint Thomas, *Summæ*, part. II, II, quæst. 104, art. 5.)

se plaindre que de son imprévoyance ou de sa cupidité. Si les mariages se font mal, le remède n'est pas de rendre le mariage éphémère. C'est à nous à hésiter longtemps, à ne pas écouter trop exclusivement la passion, à mesurer nos forces, et surtout à ne pas faire, au lieu d'un mariage, un marché qui enchaîne notre cœur et notre volonté pour jamais. Corrigez le mariage dans sa source, ne l'affaiblissez pas dans son essence. Ou je suis bien aveuglé, ou il est vrai de dire que la simple possibilité d'une dissolution ôte au mariage sa dignité, sa sainteté, et son unité à la famille. Un homme de cœur ne peut se faire à cette pensée, quand on présente un nouveau-né au premier baiser paternel.. On peut s'accoutumer à la fragilité de tous les liens, mais il faut que le mariage soit stable. Il faut que le lien conjugal participe de la solidité de l'amour paternel. Ma raison conçoit cela; et je me sens forcé d'ajouter encore que mon cœur le sent avec une telle force que tout chancellerait en moi, si l'on me troublait dans cette conviction.

Les défenseurs du divorce en 1792 invoquaient surtout le droit et l'intérêt de la femme[1]. C'est sans doute parce que la femme est moins maîtresse de son choix avant le mariage, et plus dépendante pendant que le mariage subsiste. Je ne nie pas la force de la première raison, quoique l'intervention plus active de la famille puisse et doive corriger les inconvénients de la situation particulière des filles; je suis moins sensible à la seconde, parce que la dépendance de la femme n'est pas moins commandée par la nature que par la loi, d'où je conclus qu'elle n'est ni une injustice, ni une souffrance. Loin de considérer la femme comme plus intéressée au divorce, il me semble au contraire que le divorce est presque toujours fait contre elle[2]. Si elle n'a plus ni jeunesse, ni beauté,

1. Séance du 30 août 1792.

2. « La plus simple comprend bien que tout changement est contre

le droit de se remarier est illusoire pour elle, tandis qu'il est très-effectif pour le mari; et si elle sort avec tous ses charmes de la maison conjugale, il est malheureusement vrai qu'elle n'emporte pas sa dignité tout entière. Il y a un préjugé contre les femmes divorcées; c'est un fait, et un fait aussi ancien que le divorce. Il existait déjà chez les Romains, puisqu'on lit sur des tombes de dames romaines cette inscription significative :

Conjugi piæ, inclytæ, univiræ[1].

Ce préjugé est-il tout à fait injuste? Je n'oserais pas l'affirmer. La femme divorcée a beau être innocente, elle a beau être victime : cet homme vivant, qui a été son mari, ce procès où ses fautes, ses imperfections, son malheur peut-être ont été étalés, ôtent quelque chose à sa pudeur et à la renommée de sa vertu. Elle ne peut se relever, se remettre à sa place dans l'estime publique, et peut-être dans sa propre estime, qu'en se condamnant elle-même au veuvage et à la retraite. Une honnête femme, après une épreuve malheureuse du mariage, ne se sent pas un besoin si pressant de contracter de nouveaux liens; elle hésite à former une nouvelle famille en agrandissant l'abîme qui la sépare déjà de la première; le sacrifice que sa pudeur aurait à subir lui fait supporter avec résignation les tristesses de l'isolement.

Il y a d'ailleurs une question terrible, qui domine tout,

elle, qu'en changeant elle baisse très-vite; que du premier homme au second elle perd déjà cent pour cent. » Michelet, *l'Amour*, § 7, 1re édition, p. 32.

1. Non-seulement le christianisme repousse le divorce, mais l'Apôtre traite durement les veuves (consacrées au Seigneur) qui se remarient. I *à Timothée*, v, 9 : « Que celle qui sera choisie pour être mise au rang des veuves n'ait pas moins de soixante ans; qu'elle n'ait eu qu'un mari.

11. « Mais n'admettez point en ce nombre les jeunes veuves, parce que la mollesse de leur vie les portant à secouer le joug de Jésus-Christ, elles veulent se remarier. »

qui tranche tout. Dès qu'on a des enfants, on doit vivre pour eux, non pour soi. Comment cette femme à deux maris, à deux générations d'enfants saura-t-elle reconnaître, classer et remplir ses devoirs de mère et d'épouse?

Qu'on ne dise pas qu'il y a analogie dans la position des enfants après la séparation de corps et après le divorce; après la séparation, les enfants ont encore un père et une mère : l'époux remarié ne leur appartient plus; et qu'on ne cherche pas un exemple dans le père ou la mère qui se remarie après un veuvage, car il peut introduire avec lui ses enfants dans sa nouvelle famille; leur origine ne les rend pas nécessairement odieux ou dangereux : l'analogie est nulle. Il n'y a pas un père ou une mère digne de ce nom qui n'avoue que le divorce aggrave la position des enfants. Donc, en le demandant, que fait-on? On préfère, dirai-je sa tranquillité? dirai-je son honneur? non, mais seulement la satisfaction de sa passion à l'intérêt de ses enfants. C'est ce qui ne saurait être admis en morale. La séparation de corps et de biens existe; elle permet de rompre une union qui a des dangers pour la vie ou pour la moralité d'un des époux. La seule raison qu'on puisse invoquer pour ajouter au droit de rompre une union, celui d'en contracter une seconde, est une raison égoïste qui ne saurait effacer la sainteté du devoir paternel.

Il faut examiner maintenant les principales objections que font à la loi actuelle les partisans du divorce.

Je compte absolument pour rien la prétention mise en avant par quelques-uns, que le mariage, s'il peut être rompu, en sera beaucoup plus tendre, parce que chacun s'efforcera de se rendre agréable, tandis que le mariage indissoluble assure l'impunité aux époux de malencontreuse humeur[1]. Ceux qui font ce raisonnement paraissent

1. Montesquieu a mis ce raisonnement dans la bouche d'Usbeck. (*Lettres persanes*, lettre CXVII, t. II, p. 260, sq.). « Rien ne con-

oublier que, dans tous les cas, le divorce ne serait pas plus facile à obtenir que la séparation de corps. Ils s'appuient d'ailleurs sur une observation très-superficielle, empruntée, je le crains, à ces unions qui sont pour la femme un commerce, et qui l'obligent à être toujours aimable si elle veut bien faire son métier. Dans un mariage sérieux et nécessairement plus intime, la comédie ne sera pas si facile à jouer, le mari ne se contentera pas d'agréments du même genre, et la crainte du divorce étant réciproque ne pourra jamais avoir les mêmes effets. Celui des deux époux qui le craindra le moins, à cause de ses avantages personnels, deviendra facilement le tyran de l'autre. Il arrivera même souvent que la victime sera celui des deux époux qui aura le cœur le mieux placé, et qui par conséquent songera aux enfants avec le plus de sollicitude. Ce résultat, à coup sûr, est immoral. Mais laissons cela pour parcourir les objections sérieuses.

En mettant dans la société deux époux qui ne sont pas mariés et qui pourtant ne sont pas libres, on donne lieu infailliblement, dit-on, à deux unions illicites, et en tous cas à des désordres qui vont directement contre l'institution du mariage. C'est beaucoup trop généraliser, et, par conséquent, ce n'est pas assez prouver. Il y a des personnes aux yeux desquelles ces affirmations gratuites ont une sorte d'évidence, ce sont celles qui condamnent aussi le célibat comme impossible et immoral. Ces exagérations ne méritent pas d'être discutées. Je demande si on étendra le même anathème aux veuves qui ne se remarient pas? Il faut convenir qu'après une séparation de corps, il y a beaucoup de chances pour qu'un des deux époux au moins tombe dans le désordre. En effet, il n'y a

tribuait plus à l'attachement mutuel que la faculté du divorce : un mari et une femme étaient portés à soutenir patiemment les peines domestiques, sachant qu'ils étaient maîtres de les faire finir, et ils gardaient souvent ce pouvoir en main toute leur vie sans en user, par cette seule considération qu'ils étaient libres de le faire. »

qu'à voir les causes légales : l'adultère, les sévices graves, une condamnation à une peine infamante. L'époux contre lequel la séparation est prononcée ne fera que continuer, après la séparation, la vie de désordre qu'il avait commencée auparavant. On ne voit pas quel grand avantage il y aurait pour la société à lui permettre de contracter une nouvelle union légale. Il faut noter encore que, pour des raisons évidentes de bon ordre et de moralité, l'adultère divorcé ne peut pas épouser son complice. Veut-on échapper à cette règle, en demandant le divorce par consentement mutuel, le divorce pour incompatibilité d'humeur? mais le divorce facile, et la possibilité pour l'époux adultère d'épouser son complice après l'accomplissement d'une vaine formalité, c'est la destruction du mariage et de la famille : on n'oserait pas aller jusque-là. La loi de 1803, qui permettait le divorce par consentement mutuel, le soumettait à de longues épreuves, et interdisait le convol aux époux divorcés, pendant trois ans. Pour être logiques, les défenseurs de l'opinion que nous repoussons devraient aussi jeter l'anathème sur ces trois années de veuvage, pourtant si nécessaires.

On ne peut nier que l'objection tirée des relations que la loi laisse subsister entre les époux après la séparation n'ait de la gravité. La femme reste, à beaucoup d'égards, soumise à son mari, le mari n'est pas affranchi de toute obligation envers sa femme. Il y a là une situation très-anormale, des charges que rien ne compense. Jusqu'à ces dernières années, une femme légalement séparée pouvait introduire des enfants adultérins dans la famille de son mari, l'obliger à les recevoir, à remplir envers eux tous les devoirs d'un père, à leur donner dans sa succession une part égale à celle d'un enfant légitime. Cette conséquence monstrueuse, que les législations antérieures[1]

1. Voy. particulièrement le rapport de Cambacérès au conseil des Cinq-Cents, fructidor an IV (août 1796.)

avaient évitée, a été enfin détruite en 1850 par l'Assemblée législative, sur le rapport d'un de nos jurisconsultes les plus éminents, M. Valette[1]. Il n'en est pas moins urgent de rendre les effets de la séparation de corps plus complets, surtout dans l'intérêt de la femme ; et l'article de loi qui détruirait la responsabilité et l'autorité du mari est, à coup sûr, moins difficile à faire que celui qui rétablirait le divorce.

Reste l'objection de la liberté. Avant de l'examiner en elle-même, commençons par la restreindre. S'agit-il de la liberté de ne pas se marier ? Elle est entière. S'agit-il même de la liberté de vivre en concubinage, c'est-à-dire de violer en même temps la loi morale et la loi de l'Etat? Cette liberté existe aussi ; elle n'est réprimée par aucune peine, par aucune autre disposition légale que les entraves mises à l'hérédité et à la légitimation des enfants naturels. La liberté dont il s'agit ici, c'est la liberté de dissoudre le mariage après l'avoir conclu, rien de plus, rien de moins; et de le dissoudre malgré l'opposition d'une des parties et malgré l'intérêt évident des enfants, qui doit primer toutes les autres considérations. Cette liberté, dans l'impuissance où est la loi de rendre à l'opposant la situation qu'il a perdue par le fait du mariage, ressemble beaucoup à la liberté de ne pas tenir ses engagements.

Ne pas contracter, c'est un droit naturel ; faire cesser les effets d'un contrat, quand on le peut sans nuire à des tiers, cela peut être utile, nécessaire, légitime ; faire qu'un contrat soit considéré comme nul et non avenu,

1. Addition à l'article 313 (loi du 6 décembre 1850). « En cas de séparation de corps prononcée ou même demandée, le mari pourra désavouer l'enfant qui sera né trois cents jours après l'ordonnance du président rendue aux termes de l'article 878 du Code de procédure civile, et moins de cent quatre-vingts jours depuis le rejet définitif de la demande, ou depuis la réconciliation. L'action en désavœu ne sera pas admise s'il y a eu réunion de fait entre les époux. »

cela est très-difficile en tout état de choses ; le faire, quand ce contrat a créé des droits à des tiers, et des droits sacrés, cela est impossible.

Voyons d'ailleurs quel est le divorce qu'on réclame ; car il y a trois sortes de divorce : le divorce par consentement mutuel, le divorce par incompatibilité d'humeur, et le divorce pour cause déterminée.

Si le divorce par consentement mutuel a pour cause l'immoralité des époux, ou une légèreté coupable, l'État doit-il encourager ce mépris des institutions les plus saintes? Doit-il faire intervenir ses magistrats pour consacrer des mariages que le caprice peut dissoudre ? Peut-il profaner son autorité en consacrant successivement des unions aussitôt détruites que formées ? Le libertinage prendra-t-il l'État lui-même à témoin de ses désordres ? Et le législateur inscrira-t-il dans le même titre du Code la loi qui fonde l'institution du mariage et celle qui la rend caduque? Toutes les mêmes objections repoussent le divorce pour cause d'incompatibilité d'humeur, auquel on peut reprocher en outre de sacrifier un des époux à l'égoïsme de l'autre. C'est peut-être au moment où une femme n'a plus ni beauté, ni santé, et où elle a plus que jamais besoin de secours et de consolations, que le mari va découvrir cette incompatibilité d'humeur, ou même, qui sait ? la réduire, à force de mauvais traitements, à subir un divorce par consentement mutuel ? Si l'on répond que les deux premières espèces de divorce n'ont lieu, comme la troisième, que pour des causes graves, mais pour des causes que l'on veut taire : c'est donc à cela, dirons-nous, que se réduisent, selon nos adversaires, tous les droits de la liberté ; c'est à détruire une union devenue impossible ? A cette condition, la rupture qu'ils demandent est permise par la morale et par le Code ; tout ce que le Code et la morale leur interdisent, au nom de la gravité et de la sainteté des institutions sociales, au nom surtout de leurs

enfants, c'est de contracter une union nouvelle, pendant la vie de leur premier époux. Voilà toute la liberté qu'on leur ôte : c'est une étrange liberté que celle qu'ils réclament, si elle ne peut naître que par le crime d'un autre. Une femme aura épousé un homme sans cœur, sans délicatesse, qui lui fera un enfer de sa maison, dissipateur par-dessus le marché, et qui la réduira elle et ses enfants à la misère ; mais cet homme, qui ne veut pas divorcer, et qui sait son Code, n'ira pas jusqu'aux sévices et aux injures graves : elle se résignera donc à vivre sans mari et sans indépendance dans cette odieuse maison. Sa liberté ne sera pas blessée. Que le mari, au contraire, s'oublie jusqu'à introduire sous le toit conjugal la maîtresse qu'il entretenait dans la maison voisine : aussitôt tout change par cette aggravation des torts du mari ; et la femme va exiger, au nom de la liberté, non-seulement le droit de quitter cette maison profanée, ce qui est trop juste, mais le droit de prendre un autre mari ? En vérité, on n'aperçoit pas la légitimité de cette dernière conséquence. Je vois bien que la femme est malheureuse dans les deux cas ; je vois bien que, dans le second cas, il est nécessaire de la séparer de son mari ; mais je ne puis comprendre qu'il soit nécessaire de lui en donner un autre.

Supposons à présent que les défenseurs du divorce nous reprochent d'argumenter toujours contre le divorce facile, et qu'ils nous disent : c'est le divorce facile qui est la négation du mariage, le divorce sans jugement, sans formalités, sans délais nécessaires, sans causes déterminées, tel qu'il était établi par la loi de 1793, et surtout par les lois des 8 nivôse et 4 floréal an II. Or, ce n'est pas là le divorce qu'il s'agit de rétablir, c'est le divorce de 1803, prononcé par le tribunal après de longs délais, après une tentative formelle de conciliation, sur des motifs très-graves et très-scrupuleusement déterminés, avec interdiction de convol pendant trois années

pour le divorce par consentement mutuel[1]; toutes les précautions seront prises contre le libertinage, contre la légèreté, contre l'égoïsme d'un époux qui voudrait échapper à une union devenue onéreuse. Si on nous parle ainsi, nous serons heureux d'entendre ce discours, qui constate les droits de l'État et les dangers du divorce; et nous demanderons, à notre tour, si cette liberté de se remarier, qu'on entoure de difficultés si formidables, qu'on interdit formellement dans certains cas, qu'on remet, il faut bien le dire, à la discrétion du tribunal[2], et qu'on fait naître uniquement, pour chacun des époux, de la culpabilité de son conjoint, est vraiment une liberté sacrée, un droit naturel, qui doit prévaloir sur l'intérêt des enfants, sur celui de l'État, et sur les mœurs.

Voilà une institution, le mariage, que vous considérez comme le fondement même des bonnes mœurs. Vous frappez impitoyablement l'inceste et la bigamie qui le détruisent; vous réprimez par des peines sévères l'adultère de la femme; dans votre désir d'atteindre les unions illicites, vous allez jusqu'à édicter des peines qui, par une dérogation aux principes de tous les codes et à ceux mêmes de la morale, frappent les parents coupables dans leurs enfants innocents. Et vous voulez qu'une femme, pendant le mariage, puisse choisir autour d'elle, peut-être dans sa propre maison et parmi les amis de son mari, l'homme qu'elle épousera dans un an; qu'elle reste l'épouse du premier par la volonté de la loi, jusqu'à ce qu'elle l'ait forcé, par des injures préméditées, à demander le divorce, et qu'en même temps elle soit l'amante de l'autre sous les yeux de ses enfants? Le mari, à qui le délai de dix mois n'est pas imposé, pourra tout

1. Art. 297.
2. M. de Bonald est très-plaisant quand il parle du tribunal qui examine les circonstances, entend des témoins, etc., et finit par dire aux époux: « Attendez, vous n'êtes pas encore assez divisés pour que je vous sépare. » (Voy. M. de Bonald, II, p. 217.)

préparer pour son mariage dans la maison, dans la chambre dont la femme qu'il va répudier est encore la maîtresse? Et vous, qui avez interdit le mariage entre proches parents pour rendre décentes et possibles les relations intimes que la parenté nécessite, vous qui avez voulu, par une prohibition éternelle, empêcher l'amour de naître, vous ne voulez pas qu'une pareille impossibilité protége le cœur des époux contre lui-même et garantisse leur fidélité[1]? Vous faites une loi qui rend possibles et légitimes les amours adultères, à la seule condition d'un prochain divorce? Et toute la précaution que vous prenez contre ce détestable scandable d'un époux qui porte encore des liens, et qui déjà brûle d'en former d'autres avec le concours et par le ministère de la loi, c'est d'interdire le mariage d'un époux adultère avec son complice, si l'adultère est consommé et juridiquement prouvé[2]? Ne voyez-vous pas que cet homme marié aura plus de peine à étouffer une passion naissante, s'il peut rêver un divorce qui la légitime? et que, sous prétexte de faire le mariage plus libre, vous en rendez les devoirs plus embarrassants et plus difficiles?

Pour toutes ces raisons, et pour beaucoup d'autres qui tiennent à des détails d'affaires et de jurisprudence, et qui ne sauraient trouver place ici, le divorce est mauvais. Cependant, je le répète, il sera rétabli tôt ou tard, parce que le courant va de ce côté. L'irrévocable disparaîtra à la fin de nos lois. Il y a d'ailleurs l'exemple des grands pays où le divorce est admis[3]. On ne voit pas que l'An-

1. « Quoique le cœur humain aime naturellement la liberté et haïsse tout ce à quoi on veut le forcer, il lui est pourtant tout aussi naturel de se soumettre à la nécessité, et de perdre les inclinations auxquelles il voit qu'il lui est impossible de satisfaire. » (Hume, *Essais moraux et politiques*, tome VI. Londres, 1788.)

2. Art. 298.

3. Le divorce est permis pour les non-catholiques, en Autriche (art. 115 du Code), en Sardaigne (art. 150).

gleterre[1] et l'Allemagne donnent raison à nos craintes. Cet argument sera invoqué contre nous avec autorité. Nous rappellerons au moins que, chez nos voisins, les mœurs luttent contre la loi. Le divorce est permis, mais il n'est pas pratiqué. Dieu veuille que chez nous le lien naturel de la famille se resserre de plus en plus au moment où le lien légal est menacé ! Il faut qu'un peuple ait la religion du foyer domestique, et qu'il mette les sentiments de la famille en dehors et au-dessus de toutes les affections humaines. Il le faut pour sa moralité, pour son honneur, pour sa liberté. La liberté du citoyen s'appuie sur l'autorité du père. Il faut qu'un homme soit puissant et respecté dans sa famille, pour être puissant et respecté dans l'État.

1. L'expérience n'est pas faite pour l'Angleterre. On peut dire que le divorce n'y existe que depuis les actes du parlement des 28 août 1857 et 2 août 1858. Jusqu'à présent le divorce y était entouré de tant de difficultés qu'elles équivalaient presque à une interdiction. La procédure comprenait trois actes distincts devant trois juridictions différentes. Il fallait, en premier lieu, ou qu'une action en conversation criminelle fût intentée contre le complice de l'adultère, ou qu'un verdict de dommages-intérêts fût obtenu. On s'adressait alors à la Cour ecclésiastique, qui recommençait toute l'enquête et prononçait un décret de séparation *à mensâ et thoro*, équivalente à notre séparation de corps. Enfin, la cause en cet état, on recourait au parlement pour obtenir la faculté de se remarier, c'est-à-dire, à proprement parler, le divorce. Toutes ces formalités, la dernière surtout, étaient fort dispendieuses. On calcule qu'il n'en coûtait jamais moins de mille livres (25 000 fr.) pour divorcer. Les frais s'élevaient quelquefois beaucoup plus haut.



CHAPITRE II

LA LIBERTÉ DU CAPITAL.

1. De l'histoire de la propriété. — 2. De la nature de la propriété. — 3. Du régime de la propriété. — 4. Du paupérisme.

1. De l'histoire de la propriété.

La stabilité de la propriété, comme celle de la famille, est nécessaire à la liberté. De même qu'en introduisant le relâchement dans la famille, on ôte à la société sa douceur, son but, et le plus énergique instrument de civilisation dont elle dispose, on ne peut aussi ni inquiéter la propriété ni en restreindre les usages, sans augmenter outre mesure la prépondérance du pouvoir central. Il est incontestable que la sécurité de la propriété et l'équilibre de la propriété avec le besoin sont une des principales forces de l'individu, et conséquemment une des principales garanties de la liberté. Le premier devoir d'une philosophie vraiment libérale est donc de maintenir le

principe de la propriété dans toute sa force et dans toute son étendue, et au besoin, de le défendre[1].

Il y a deux moments où la propriété a besoin d'être défendue; c'est quand les pauvres sont tout-puissants, parce qu'ils la menacent, ou quand les riches sont tout-puissants, parce qu'ils en abusent. Les fortunes d'origine scandaleuse et les usages scandaleux de la fortune sont pour la propriété des ennemis plus dangereux que le communisme.

La loi française définit la propriété[2]: « Le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements. »

Ainsi le droit restrictif de l'État est mentionné jusque dans la définition même de la propriété. C'est qu'en effet, il ne s'agit pas ici pour la société de consacrer un fait naturel sans y rien changer, sans y rien ajouter. Si la nature a organisé complétement la famille, la propriété, pour être pleine et entière, a besoin de la garantie sociale. Elle est un fait naturel dans son origine, et, si on peut le dire, dans ses éléments simples; mais quand elle acquiert son développement normal, elle devient le fait social par excellence[3].

Le droit de propriété comprend le droit d'user de la chose, c'est-à-dire de l'employer à des usages qui peuvent se renouveler, le droit d'en jouir, c'est-à-dire d'en perce-

1. « Après le lien de famille, vient la garantie du droit de propriété, premier caractère de la liberté publique, objet de l'association politique, base de la morale et frein des passions. » (Rapport du tribun Jaubert, déposé au Corps législatif le 30 ventôse an XII.)

2. Code civil, art. 544.

3. « La détention du sol est un fait que la force seule fait respecter, jusqu'à ce que la société prenne en main et consacre la cause du détenteur; alors, sous l'empire de cette garantie sociale, le fait devient un droit. Ce droit, c'est la propriété. » (M. Laboulaye, *Histoire du droit de propriété foncière en Occident*, p. 59.)

voir les fruits, et le droit d'en abuser, c'est-à-dire de la transformer ou de la détruire, de l'employer à des usages qui ne peuvent se renouveler.

Toutes nos constitutions depuis 1789 ont consacré le principe de la propriété. Il peut être bon de se rappeler les termes mêmes de nos grandes assemblées révolutionnaires.

Écoutons d'abord la Constituante :

« Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, *la propriété*, la sûreté, et la résistance à l'oppression [1].

La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité [2]. »

Le langage de la Convention n'est pas moins explicite.

« Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles.

« Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété [3].

« La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés [4].

« Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens,

1. Constitution de 1791. *Déclaration des droits*, art. 2.

2. *Ib.* art. 17. — L'article 1 de la Constitution de 1791 contient ces paroles.... « La Constitution garantit l'inviolabilité de la propriété, ou la juste et préalable indemnité de celles dont la nécessité publique, légalement constatée, exigerait le sacrifice. » Ces mots de nécessité publique ont été remplacés par ceux d'intérêt public dans la charte de 1814, art. 10.

3. Constitution de 1793, *Déclaration des droits*, art. 1 et 2.

4. *Ib.*, art. 8.

de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie[3].

« Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement, si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité[1]. »

La Constitution de l'an III débutait, comme on sait, par une déclaration des Droits et des Devoirs.

On lit dans le chapitre des Droits :

« Les droits de l'homme en société sont la liberté, l'égalité, la sûreté et la propriété[2].

« La propriété est le droit de jouir et de disposer de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie[3]. »

Et au chapitre des Devoirs :

« C'est sur le maintien des propriétés que reposent la culture des terres, toutes les productions, tout moyen de travail et tout l'ordre social.

« Tout citoyen doit ses services à la patrie et au maintien de la liberté, de l'égalité et de la propriété, toutes les fois que la loi l'appelle à les défendre[4]. »

Une des séances les plus solennelles de la Convention nationale fut celle où Barrère, au nom du Comité de salut public, proposa et fit adopter un décret terrible contre « les insensés qui demanderaient la loi agraire. » Après

1. Art. 16. — Robespierre avait proposé (séance du 24 avril 1793) de dire que « la propriété est le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de disposer de la portion des biens qui lui est garantie par la loi. » C'était faire de la propriété une institution purement humaine, et il le reconnaissait lui-même très-expressément, tout en déclarant qu'elle lui paraissait nécessaire. L'Assemblée, malgré l'ascendant de Robespierre alors tout-puissant, repoussa sa proposition, et reconnut la propriété comme droit naturel, consacré et garanti, mais non constitué par la loi civile.

2. Art. 19.

3. Constitution de l'an III. *Droits de l'homme*, art. 1.

4. *Ib.*, art. 5.

5. *Ib.*, *Devoirs*, art. 8 et 9.

avoir signalé les inquiétudes et les alarmes répandues dans les départements par les ennemis de la propriété et de la paix publique, le rapporteur continuait en ces termes : « Si je ne croyais insensés les hommes qui, sans savoir ce qu'ils disent, parlent de la loi agraire, je parlerais d'une mesure que vous avez souvent employée en pareille circonstance. Ce serait de porter une peine capitale contre ces hommes qui prêchent une loi subversive de tout ordre social, impraticable, et qui, par la destruction de toute ressource industrielle, tournerait à la perte de ceux-là même qui croiraient pouvoir s'y enrichir. Je propose.... » A ces mots, Barrère est interrompu par plusieurs membres de l'extrême gauche qui s'écrient : « *La peine de mort!* » L'Assemblée se lève tout entière en criant : « *La peine de mort!* » Une voix se fait entendre : « *Pas de décret d'enthousiasme!* » — « Certes, continue le rapporteur, s'il est un mouvement qui ne puisse être trop rapide pour honorer la Convention, pour sauver la patrie, c'est celui qui vient d'avoir lieu.... Oui, je crois que vous avez trouvé un grand moyen de tranquillité publique, qui fera cesser à l'instant les alarmes des citoyens, qui augmentera la richesse nationale, et doublera vos ressources contre vos ennemis; car vous n'existerez, la République ne sera basée que sur les biens nationaux. Or, comment les vendrez-vous, si vous ne rassurez les propriétaires? Comment associerez-vous les riches au sort de votre République, si vous ne les engagez à porter leurs capitaux sur cette terre nationale? Je propose donc la peine de mort contre quiconque proposera la loi agraire. »

L'Assemblée entière se lève par une nouvelle acclamation, et le président Gensonné prononce le décret suivant :

« La Convention nationale décrète que quiconque proposera ou tentera d'établir des lois agraires, ou toutes autres lois et mesures subversives des propriétés terri-

toriales, commerciales ou industrielles, sera puni de mort[1]. »

Il faut remonter aux origines de l'histoire pour trouver quelques petits peuples qui, pendant un court espace de temps, ont essayé de se passer de la propriété individuelle. Les lois de Crète, la constitution de Lycurgue, qui, tout en maintenant la propriété, prescrivaient cependant la vie en commun [2], et autorisaient le vol, comme aujourd'hui chez les Tcherkesses [3], pourvu qu'il restât ignoré, aboutirent en peu de temps à un extrême appauvrissement de l'État, et eurent pour condition nécessaire la séparation des habitants en citoyens et en esclaves. C'est à tort qu'on a prétendu que la propriété n'existait pas chez le peuple juif, ou qu'elle n'y avait que le caractère d'un usufruit. Elle y était au contraire héréditaire dans toutes les tribus à l'exception de celle de Lévi [4]; mais diverses institutions restrictives, celle surtout de l'année jubilaire [5], la rendaient incomplète, insuffisante, et furent cause de la constante misère de la race juive, et de son infériorité dans les arts et l'industrie [6]. Il paraît que le communisme a été pratiqué de toute antiquité dans l'Inde et en Égypte par la caste sacerdotale, et plus tard par les esséniens et les thérapeutes. Ces derniers l'ont transmis directement aux divers ordres religieux qui se sont formés

1. Séance de la Convention, du 17 mars 1793.

2. Arist. *Polit.*, liv. II, chap. VI, § 21. Tr. fr., t. I, p. 175.

3. Koch, *Voyage dans l'isthme du Caucase*, t. I, p. 370 sq.

4. Le Seigneur dit à la race d'Aaron: « Tu n'hériteras pas, et il n'y aura pas de part pour toi au milieu de mon peuple; c'est moi qui suis ta part et ton héritage au milieu des enfants d'Israël. » (*Nombres*, XVIII, 20.)

5. A l'époque du jubilé, qui revenait tous les cinquante ans, les ventes d'immeubles cessaient d'avoir leur effet. Cette disposition, qui réduisait les propriétaires à ne vendre qu'un usufruit plus ou moins long, avait pour but et pour effet de concentrer la possession de la rente dans un certain nombre de familles.

6. Voyez un excellent article de M. Franck, *le communisme jugé par l'histoire*, dans *la Liberté de penser*, t. II, p. 307.

dans le sein du christianisme dès sa naissance, et qui, pour la plupart, font vœu de pauvreté et vivent d'aumônes, ou du produit d'un travail manuel, ou d'un fonds commun administré par les supérieurs, sans aucune appropriation individuelle. La pauvreté, dans les ordres religieux, n'implique nullement la négation du principe de la propriété. C'est un dépouillement volontaire que les moines s'imposent par esprit de pénitence, et pour éviter les tentations [1]. Le christianisme enseigne à la fois le respect scrupuleux de la propriété dans autrui, et le plus absolu détachement des richesses terrestres. Il fait de l'aumône un devoir strict; mais la pauvreté volontaire est une vertu de surérogation pratiquée seulement par ces âmes d'élite qui n'ont d'autre préoccupation que de gagner le ciel, et de mener, selon l'expression d'un philosophe, la vie d'un ange dans le corps d'un homme. Saint François d'Assise, pour citer un exemple illustre et décisif, a fondé, comme on sait, un ordre de mendiants; et

1. Il en était déjà de même chez les thérapeutes. Voyez Philon, *De la vie contemplative*, init. « Le désir d'une vie immortelle et bienheureuse a tant de pouvoir sur eux, que, se regardant comme morts à ce monde, ils abandonnent leurs biens à leurs enfants ou à leurs autres parents, ou, s'ils n'ont point de parents, à leurs amis. Ils croient que pour posséder les richesses qui éclairent l'âme, il faut quitter celles qui l'aveuglent, et les abandonner à ceux qui demeurent encore dans les ténèbres. » Du reste les thérapeutes ne ressemblaient guère à nos communistes modernes, qui doivent vivre dans les délices quand leur utopie sera réalisée. « Dans leurs banquets, on ne présente point de vin, mais seulement de l'eau très-claire, fraîche pour le commun, et chaude pour ceux des vieillards à qui leur caducité permet cette délicatesse; jamais de viande : c'est le pain qui en fait l'office, et le sel l'assaisonnement : à quoi, pour les friands, on ajoute quelquefois de l'hysope. » Ce régime même n'est pas celui des saints. « Ceux qui sont les plus pénétrés d'amour pour cette sainte doctrine, demeurent jusqu'à trois jours sans manger. Il s'en trouve même qui sont si remplis, ou pour mieux dire si rassasiés de la vraie sagesse, qu'ils passent fort aisément jusqu'à six jours sans prendre aucune nourriture, accoutumés à subsister du chant seul des hymnes, à peu près comme on dit que les cigales vivent de rosée. »



il a interdit à ces mendiants de recevoir des aumônes en argent, afin que chacun d'eux et l'ordre lui-même fussent toujours pauvres. « Que la pauvreté soit votre partage et votre viatique sur la terre des vivants, disait-il à ses frères ; et pour le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, ne désirez jamais de posséder autre chose sous le ciel. » Le même saint, fondant une confrérie qu'il appelle le tiers ordre, et qui n'est qu'une association laïque de bonnes œuvres, veille à la conservation de la fortune des affiliés, et leur fait, dans le chapitre IX de ses Constitutions, une obligation stricte de faire leur testament et de disposer de leurs biens, trois mois après être entrés dans la confrérie [1]. Dans plusieurs sectes protestantes, telles que les moraves ou hernutes et les baptistes, la vie en commun a un autre caractère, et paraît fondée sur la négation de la propriété. Telle est évidemment la tendance du mormonisme, l'un des plus singuliers phénomènes du XIX[e] siècle et peut-être de l'histoire. Si la république de l'Utah se soutient, et si le principe de la communauté des biens y est rigoureusement appliqué, il y aura là pour les moralistes une démonstration toute faite, et qui certainement confirmera leurs doctrines par une douloureuse et sinistre expérience.

La communauté des biens n'existe pas en Turquie et en Égypte ; mais le sultan y est maître absolu de la propriété de ses sujets, comme de leur vie. La propriété n'y est donc pour le propriétaire qu'un accident heureux, qui peut cesser à chaque instant. En fait, la propriété existe chez ces peuples, quoique précaire ; en droit, ils sont soumis au communisme. Il en résulte que chacun se hâte de jouir, épuise la terre. Cette loi antihumaine condamne à la stérilité les deux pays les plus fertiles du monde. Voilà la part, la faible part du communisme pratique.

1. Consultez un admirable petit livre de M. Fréd. Morin, intitulé : *Saint François d'Assise et les franciscains.*

Quant aux théoriciens, ils n'ont rien inventé depuis la *République* de Platon [1] qui soit plus rigoureusement conforme à la donnée du communisme. Les femmes communes, les enfants communs [2], les repas communs [3], les femmes traitées en tout comme les hommes pour les droits et pour les devoirs [4], les charges tirées au sort, voilà un idéal complet. Rousseau reproche à Platon de n'avoir su que faire des femmes après leur avoir ôté tous les caractères de leur sexe, et d'avoir entrepris d'en faire des hommes. C'est en effet la plus grossière des absurdités où l'a conduit la prétention de refaire l'humanité en partant d'un principe unique sans tenir aucun compte de la nature humaine ; mais il s'en faut que ce soit la seule. Il ne peut être question de la liberté dans un pareil système, où l'on n'a pas même la liberté de s'attacher à une

1. Platon avait été lui-même devancé par Phaléas de Chalcédoine.

2. « Les femmes des guerriers seront communes toutes à tous; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux : de même les enfants seront communs; et les parents ne connaîtront pas leurs enfants, ni ceux-ci leurs parents. » (Platon, *Républ.*, liv. V. Trad. de M. Cousin, t. IX, p. 263.)

3. « Je veux qu'ils vivent ensemble comme des guerriers au camp, assis à des tables communes. » (Platon, la *République*, liv. III, *ad. calc.* Trad. fr., t. IX, p. 191.)

4. « Croyons-nous que les femelles des chiens doivent veiller comme eux à la garde des troupeaux, aller à la chasse avec eux, et faire tout en commun, ou bien qu'elles doivent se tenir au logis comme si la nécessité de faire des petits et de les nourrir les rendait incapables d'autre chose? » (*Ib.*, liv. V, t., IX, p. 255.) — « Les hommes chauves et les hommes chevelus ont-ils la même nature, ou une nature différente? Et si les chauves font le métier de cordonniers, l'interdirons-nous aux chevelus? » (*Ib.*, p. 261.) — « Il faudra donc appliquer les femmes à la musique et à la gymnastique, les former au métier de la guerre, et les traiter en tout de même que les hommes. » (*Ib.*, p. 256.) — « Ainsi les femmes de nos guerriers devront quitter leurs vêtements, puisque la vertu leur en tiendra lieu; elles devront partager avec leurs époux les travaux de la guerre et tous les soins qui se rapportent à la garde de l'État, sans s'occuper d'autre chose : seulement la faiblesse de leur sexe devra leur faire attribuer de préférence la part la plus légère dans le même service. » (*Ib.*, p. 268.)

femme, d'aimer un enfant ou de vivre dans sa maison. On s'attendrait au moins à l'égalité, puisque l'auteur va jusqu'à livrer au sort la désignation des magistrats, et à incorporer les femmes dans la milice; cependant il n'en est rien, car au-dessous de ces guerriers égaux entre eux, il y a le peuple des artisans et des laboureurs qui est esclave [1]. Il faut dire, à la décharge de Platon, que sa pensée pratique est surtout dans les *Lois*, et qu'il n'a jamais considéré sa *République* que comme une utopie; de même que, dans sa théologie, il s'arrêtait au Démiourgos, au Dieu père et providence, et reculait effrayé devant l'unité absolue, l'unité supérieure à l'être, Dieu immobile et impuissant de la dialectique.

L'*Utopie* de Thomas Morus [2], n'est qu'une imitation assez faible de la *République* de Platon. « C'est une débauche d'esprit qui lui échappa dans sa jeunesse, dit dom Tabaraud [3]. On y trouve de bonnes vues et un grand zèle pour le bonheur public; mais il y propose des opinions assez bizarres sur le suicide, le partage égal des biens, *la tolérance des religions* et plusieurs autres chimères. » A vrai dire, les communistes de Morus ne sont pas des stoïciens comme ceux de Platon, et leurs esclaves, car ils en ont, leur servent tous les jours, dans leur île bienheureuse, des repas dignes de Lucullus.

Campanella, l'auteur de la *Cité du soleil*, n'admet pas d'esclaves dans sa république. Aussi le communisme n'y est-il pas absolu. Les biens sont communs, mais la jouis-

1. Le mot d'esclave est bien dur; Platon, en plusieurs endroits de son livre X, défend de réduire les Grecs en esclavage. Il parle des artisans, au commencement du second livre et ailleurs, comme s'ils étaient des citoyens. Cependant il est certain qu'il ne fait sa constitution que pour ses guerriers; qu'eux seuls ont des droits et du pouvoir dans l'État, et que les artisans sont toujours gouvernés. (Voyez la *République*, *passim*, et notamment, liv. V. Tr. fr., p. 288.)

2. *De optimo reipublicæ statu, deque novâ insulâ Utopiâ.* (Louvain, 1516 et Bâle 1518.)

3. Art. Thomas Morus, dans la *Biographie universelle*.

sance en est inégalement répartie suivant les mérites. Cette concession à l'inégalité rend le communisme inutile, mais elle ne le rend ni juste, ni agréable, ni raisonnable. Le chef du peuple solarien est à la fois roi et pontife. Il règne sur les pensées et les sentiments comme sur les corps ; il a trois ministres aux départements de la sagesse, de la puissance et de l'amour. Ces puérilités ne sont pas plus étranges que les inventions du fouriérisme, que nous avons vues de nos jours, et ce sont les bons logiciens qui arrivent à des conséquences de cet ordre, en partant de la négation de la propriété.

Nous mettons tous les jours *Télémaque* entre les mains de nos enfants : il ne s'en faut guère que ce soit un livre communiste, et d'autant plus dangereux qu'il est orné de toutes les grâces du style, qu'il respire partout la douceur et la vertu, et que le nom de Fénelon partage avec celui de saint Vincent de Paul le beau privilége de rallier toutes les opinions dans une admiration commune. Fénelon, je l'avoue, n'enseigne pas, comme Platon, l'égalité absolue ; au contraire : il y aura sept classes de citoyens, depuis les grands seigneurs vêtus de blanc, et portant au cou une médaille d'or, jusqu'aux derniers du peuple, vêtus d'une couleur mêlée de jaune et de blanc. Mais la loi réglera les habits des citoyens, leur nourriture, leurs maisons, l'éducation de leurs enfants. Des magistrats seront chargés de veiller sur les familles et sur les mœurs des particuliers. « C'est une clémence que de faire d'abord des exemples qui arrêtent le cours de l'iniquité. » Il ne sera permis à chaque famille, dans chaque classe, de pouvoir posséder que l'étendue de terre absolument nécessaire pour nourrir le nombre de personnes dont elle sera composée. « Cette règle étant inviolable, les nobles ne pourront point faire des acquisitions sur les pauvres [1]. » On proscrira sévè-

1. *Télémaque*, liv. X.

rement la monnaie, invention fatale à l'agriculture, et propre seulement à exciter l'ambition et l'avarice[1], et le luxe qui ne va qu'à corrompre les mœurs. « On dit que ce luxe sert à nourrir les pauvres aux dépens des riches; comme si les pauvres ne pouvaient pas gagner leur vie plus utilement en multipliant les fruits de la terre, sans amollir les riches par des raffinements de volupté[2]. » Cette politique, enseignée sous Louis XIV, par un saint archevêque, à l'héritier nécessaire de la monarchie, peut se résumer en trois mots : des lois somptuaires, des lois préventives, et la loi agraire.

Faut-il s'en étonner? Écoutez Pascal. Il ne va pas demander la loi agraire, ni proscrire la propriété. Il l'acceptera au contraire, en l'accablant de son mépris, non comme un droit, mais comme une fiction commode, qui ne vaut pas la peine de se révolter. « Ces biens ont passé de vos ancêtres à vous.... Cet ordre n'est fondé que sur la seule volonté des législateurs, qui ont pu avoir de bonnes raisons, mais dont aucune n'est prise d'un droit naturel que vous ayez sur ces choses. S'il leur avait plu d'ordonner que ces biens, après avoir été possédés par les pères durant leur vie, retourneraient à la république après leur mort, vous n'auriez aucun sujet de vous en plaindre[3]. » Il est encore de Pascal, ce grand cri dont on dirait qu'est sorti tout le communisme moderne : « *Mien, tien.* — Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre[4]. »

Le grand promoteur des révolutions sociales, Jean-Jacques Rousseau, n'a pas fait autre chose que de commenter ce passage, dans son fameux *Discours sur l'ori-*

1. *Télémaque*, liv. XIV.
2. *Ib.*, liv. XVII.
3. Pascal, *Discours sur la condition des grands*, éd. Havet, p. LII; Éd. Lahure, p. 434.
4. *Ib.*, *Pensées*, art. 6, n° 50, Havet, p. 94; Lahure, p. 282.

gine de l'inégalité parmi les hommes : « le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gar- « dez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si « vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre « n'est à personne[1]. »

Il est vrai que Rousseau ne tenait point à la société. « Il ne faut point nous faire tant de peur de la vie animale, ni la considérer comme le pire état où nous puissions tomber, car il vaudrait encore mieux ressembler à une brebis qu'à un mauvais ange[2]. » Il a tout autant d'horreur, et plus de verve que Fénelon contre le luxe. « Ce n'est pas sans raison que Socrate, regardant l'étalage d'une boutique, se félicitait de n'avoir affaire de rien de tout cela. Il y a cent à parier contre un que le premier qui porta des sabots était un homme punissable, à moins qu'il n'eût mal aux pieds. Quant à nous, nous sommes trop obligés d'avoir des souliers, pour n'être pas dispensés d'avoir de la vertu[3]. »

Je ne veux pas parler de Mably, qui attribuait tous les maux de l'humanité à l'inégalité dans la fortune, dans l'éducation, dans les talents, qui expliquait cette inégalité par la propriété, et la propriété par un abus de la force ; ni de Morelly, auteur d'un *Code de la nature*, longtemps attribué à Diderot, et qui, en établissant la communauté des biens, chargeait l'État de donner à chaque citoyen son éducation, sa profession, son travail, sa

1. J. J. Rousseau, édit. de Musset-Pathay, t. IV, p. 278 sq. — Éd. Lahure, t. I, p. 105.

2. *Id.*, *ib.*, *Réponse à M. Bordes*, t. I, p. 134 ; éd. Lahure, t. I, p. 52.

3. J. J. Rousseau, *Rép. à M. Bordes*, p. 159 sq. ; éd. Lahure, p. 65.

femme et sa nourriture[1]. Déjà nous approchons du temps où les théoriciens du communisme pourront rêver la réalisation de leurs idées, où Marat écrira dans son journal, en invoquant la liberté de la presse, ces lignes sanglantes :

« Quand les lâches mandataires du peuple encouragent au crime par l'impunité, on ne doit pas trouver étrange que le peuple, poussé au désespoir, se fasse lui-même justice. Laissons là les mesures répressives des lois; il n'est que trop évident qu'elles ont toujours été et seront toujours sans effet.

« Dans tout pays où les droits du peuple ne sont pas de vains titres consignés fastueusement dans une simple Déclaration, le pillage de quelques magasins à la porte desquels on pendrait les accapareurs, mettrait fin aux malversations[2]. »

En lisant cette provocation au pillage et à l'assassinat, qu'auraient pensé ces grands esprits, ces nobles cœurs, adversaires purement théoriques de la propriété, qui rêvaient le communisme pour des sociétés idéales, et plaçaient leur république sur les rivages heureux de l'Atlantique ou dans l'île d'Utopie? Et qu'aurait pensé Jean-Jacques Rousseau lui-même, malgré l'indignation qui le faisait révolutionnaire, s'il avait entendu Babeuf devant la haute Cour de Vendôme, invoquant le *Discours sur*

1. Extraits du *Code de la nature*. Art. 1er. « Rien dans la société n'appartiendra singulièrement ni en propriété à personne. La propriété est détestable, et celui qui tentera de la rétablir sera renfermé pour toute sa vie comme un fou furieux, ennemi de l'humanité.

« Art. 2. Chaque citoyen sera sustenté, entretenu et occupé aux dépens du public, etc. A cinq ans tous les enfants seront enlevés à la famille et élevés en commun, aux frais de l'État, d'une façon uniforme, etc. »

2. Numéro du 25 février 1793. — Cf. l'audience du tribunal criminel extraordinaire du mercredi 24 avril 1793 (jugement de Marat), réimpression du *Moniteur*, t. XVI, p. 275.

l'inégalité et la *Réponse à M. Bordes*[1], pour justifier sa république des égaux, où nulle différence ne devait subsister que celle de l'âge et du sexe, qui devait proscrire tous les arts, passer son terrible niveau sur les actions et sur les pensées, et, par haine de toute supériorité intellectuelle, condamner les hommes à la barbarie : république farouche, dont tous les étrangers devaient être bannis, selon cette parole échappée à la misanthropie du maître : « Si j'étais chef de quelqu'un des peuples de la Nigritie, je déclare que je ferais élever sur la frontière du pays une potence, où je ferais pendre sans rémission le premier Européen qui oserait y pénétrer, et le premier citoyen qui tenterait d'en sortir[2]. »

C'est quelquefois une terrible épreuve pour une théorie qu'un commencement d'exécution ; et le communisme de Platon a été mieux réfuté par Babeuf que par Aristote.

2. De la nature de la propriété.

Nous avons eu aussi de nos jours des théoriciens, dont quelques-uns ont jeté un grand éclat et déployé un talent de premier ordre, et qui, à des degrés divers, ont attaqué la propriété. Les systèmes de Fourier et de Saint-Simon sont trop connus pour qu'il soit utile de les caractériser. Un des plus intelligents disciples de Fourier, M. Victor Considérant, demanda un jour à l'Assemblée nationale, de la terre et de l'argent pour faire l'essai d'un phalanstère[3]: proposition inacceptable, mais qui,

1. Babeuf prétendit que toute sa doctrine était contenue dans les écrits de Mably, de Diderot (le *Code de la nature*, de Morelly, attribué à Diderot), et de Jean-Jacques. Il cita surtout la *Réponse à M. Bordes*, dont il fit une analyse complète. Haute Cour de justice de Vendôme, séance du 15 floréal an v (5 mai 1797).

2. J. J. Rousseau, *Réponse à M. Bordes*, éd. Musset-Pathay, t. I, p. 152; éd. Lahure, t. I, p. 61.

3. Séance du 14 avril 1849.

si elle avait pu être réalisée, n'aurait pas manqué de tourner contre lui. Et quand même il aurait réussi, qu'aurait prouvé une exception? Ce que prouve contre la propriété un couvent de moines, c'est-à-dire, rien.

Celui qui étudierait avec soin toutes les doctrines communistes depuis Platon jusqu'à Babeuf, et depuis les esséniens jusqu'aux mormons, y trouverait toujours, à travers les différences introduites par le génie des créateurs et le caractère des peuples et des époques, cette grande et fondamentale analogie, qu'elles aboutissent à la négation la plus absolue de la liberté. La raison en est toute simple : on commence par réduire l'individu à ses propres forces en le dépouillant; et la seule société possible pour lui dans cet état, c'est une société où il joue le rôle d'esclave.

La propriété est l'arme principale de la liberté; voilà pourquoi une doctrine, vraiment libérale, doit s'attacher à rendre la propriété stable et accessible.

Stable, car une propriété précaire n'a aucun des caractères ni des avantages de la propriété; accessible, car la propriété n'est légitime que comme fruit du travail, et à condition que le travail puisse toujours la conquérir.

Dans une société bien organisée, il est toujours possible d'arriver à la propriété par le travail, et toujours facile de conserver la propriété quand elle est acquise. Ces deux points de vue de la question, conservation sûre, acquisition facile, ne doivent pas être séparés : car si la conservation n'est pas sûre, il n'importe pas d'acquérir; et si l'acquisition n'est pas facile (à la condition du travail, bien entendu), la conservation n'est plus qu'un privilége. L'erreur de ceux qui ont voulu servir les prolétaires en attaquant la propriété, a consisté à détruire un bien dans la main de ceux qui en jouissent, sans le communiquer à ceux qui en sont privés; tandis qu'il fallait, au contraire, fortifier la propriété dans son essence, pour la rendre utile et durable, et, par de bonnes

lois, en faciliter l'acquisition à tous ceux qui peuvent et savent agir. Toute doctrine vraiment libérale doit se résumer en deux mots : « Sécurité de la propriété, liberté du travail. »

Entrons dans un couvent de stricte observance. Voilà un moine ; la communauté dont il fait partie a des terres bien cultivées, de grands bois ombreux, des cloîtres magnifiques, une église décorée de tableaux de maîtres, un trésor où les reliques sont enchâssées dans l'or; mais le moine n'a que la vue de toutes ces richesses ; pour lui, il ne possède rien, pas un pouce de terrain, pas une obole. Il est comme un cadavre à la disposition du supérieur et du chapitre, comme un bâton dans la main du voyageur. L'habit qu'il porte est à la communauté : on le lui prête, il ne se l'approprie pas, même par l'usure; il n'a pas sa place au chœur et au réfectoire ; il n'a que celle où l'appelle chaque jour la volonté de son supérieur. Il fait, outre le vœu de pauvreté, celui de renoncement et d'obéissance : c'est un même vœu, mais aggravé. La pauvreté, c'est ne posséder ni terre, ni argent, ni habit, ni maison, ni meuble, ni nourriture ; le renoncement, c'est ne pas se posséder soi-même. Ce moine aurait quelque chose à lui s'il pouvait vouloir, ou même si, ne pouvant vouloir, il pouvait penser. La même discipline qui règle ses heures, ses pas, ses mouvements, et qui met sur sa bouche le sceau de l'éternel silence, impose à son esprit un symbole et un formulaire. Même pour sa prière, chaque syllabe lui est comptée. Par cette guerre faite à la liberté au moyen de la pauvreté, apprenons à connaître les liens intimes de la liberté et de la propriété : « Être soi, » ce mot les résume l'une et l'autre.

« Ce chien est à moi, c'est là ma place au soleil, voilà l'image de l'usurpation de toute la terre. » Pascal a beau dire, il ne parle là que de l'occupation et de la prescription, les deux modes les moins respectables d'acquérir, *proprietatis gradus infimus.* C'est un consentement général,

fondé sur un motif d'ordre public, qui transforme en propriété, après une certaine durée, la possession de bonne foi, propriété justifiée par l'utilité générale, et créée en quelque sorte de toutes pièces par la loi. Mais au-dessus de cette propriété purement légale, et avant elle, il y a des propriétés constituées par la nature, et que la loi ne doit ni ne peut attaquer ou restreindre.

C'est d'abord la propriété de ma personne : mon esprit, ma volonté. Je suis maître de la pensée que je crée, du jugement que je prononce, du rapprochement que j'établis entre mes idées par des moyens logiques, ou selon les caprices de ma fantaisie ; maître de la direction de ma pensée, que je puis occuper à la recherche du vrai, du beau, ou de l'utile ; maître de ma croyance, jusqu'à ce que je sois vaincu par l'évidence naturelle. Je suis maître aussi d'arrêter ou de prolonger ma réflexion, de la porter sur tel objet, de produire une action ou de m'y refuser, de la prolonger, de la modifier ; d'adopter, de suivre un plan de conduite. Tout cela, dites-vous, c'est ma personne, c'est moi-même ? Non ; ce qui me constitue, c'est la volonté et l'intelligence ; mais les actes de la volonté et de l'intelligence sont en moi, sans être moi ; ils sont mes créations, mon bien le plus intime et le plus cher. Si ma pensée se traduit en paroles, si ma volonté produit un geste, ces deux mouvements physiques, qui contiennent et expriment un mouvement interne, m'appartiennent encore de plein droit ; ils sont à moi d'un droit si absolu, et d'une telle évidence, qu'il semble qu'on se joue en les revendiquant. Voilà donc des propriétés que je possède si réellement, que personne n'oserait ni en contester ni en démontrer la légitimité. C'est la liberté, dit-on, ce n'est pas la propriété : erreur ; la propriété n'est que la liberté qui se prolonge. Il n'est pas étonnant qu'elles soient étroitement unies, puisqu'elles ont une même origine et un même but.

Penser, vouloir, agir, et manifester sa pensée par un

geste; faisons un pas de plus, modifier par ce geste une substance externe : tout cela n'est en quelque sorte que l'expansion de la personnalité; cependant voilà une substance différente de moi, et qui est atteinte. Je frappe, pour ainsi dire, à mon empreinte, cette substance dans laquelle et par laquelle ma volonté, ma pensée s'expriment. Elle devient mon œuvre, non dans sa matière, car il n'y a que Dieu qui crée; mais dans sa forme : elle devient du même coup ma propriété. C'est la nature qui veut cela; ma conscience crie; la loi n'y peut rien. Quiconque me prendra cette œuvre de ma pensée et de mes mains commettra une spoliation.

Une œuvre quelle qu'elle soit, livre, statue, cabane; mais commençons par le commencement, c'est-à-dire par les besoins de mon corps.

Il faut manger : le fruit qui pend à cet arbre, sur cette terre qui n'appartient à personne et que personne n'a cultivée, apaisera ma faim : je le cueille; il est à moi. Je tends un piége à cet oiseau qui vole au-dessus de ma tête : il y tombe; il m'appartient. Si un autre homme me le dispute, sans raisonner, presque sans penser, par une intuition immédiate, je sens qu'on viole mon droit, qu'on attente à ma propriété, à ma liberté, à ma personne, car voilà les trois choses que le mot de droit embrasse. Ce n'est pourtant là que l'occupation, le droit de premier occupant. Personne n'avait de droit sur cet objet, et personne par conséquent ne pouvait m'empêcher de le prendre. A présent que je l'ai pris, personne ne doit me l'ôter, puisque le droit de revendication n'appartient à personne.

Cette propriété est légitime, uniquement parce qu'elle ne blesse aucun droit. En voici une qui est légitime, parce qu'elle est le droit lui-même.

Je prends du blé sauvage dans ma main; je le sème dans un sillon que j'ai creusé, et j'attends que la terre, aidée de la pluie et du soleil, fasse son œuvre. La ré-

colte qui croîtra est-elle mon bien? Où serait-elle sans moi? Je l'ai créée. Qui le niera? Pourquoi Rousseau viendra-t-il dire que les fruits sont à tout le monde? C'est mon arbre, car c'est moi qui ai choisi et coupé le plant sur un sujet vigoureux, moi qui ai connu la place où il pourrait jeter de profondes racines, moi qui ai creusé et remué la terre, moi qui ai arrosé, protégé, émondé le jeune arbuste. Je l'ai créé, après Dieu, pour m'en abriter et me nourrir. Est-ce le fruit seulement qui est à moi? C'est le sol. Ce n'est pas une moisson que j'ai produite; c'est une fertilité. Cette terre ne valait rien et ne donnait rien; quelques plantes inutiles croissaient au hasard entre les pierres; j'ai fouillé le sol, j'ai apporté de loin de la terre friable et fertilisante, je l'ai réchauffée par un engrais; je l'ai aménagée pour les pluies, j'ai conduit sur elle un ruisseau : à présent, grâce à mes sueurs, elle est fertile pour de longues années. Cette fertilité est mon œuvre, comme la moisson; elle est ma propriété, comme la moisson. Le fruit est à moi; la terre est à moi. Les fruits qui sont à tout le monde sont ceux que la terre porte d'elle-même, sans le travail de l'homme. La terre n'était à personne; en la fertilisant, je l'ai rendue mienne. Suivant Locke, même dans les produits du sol utilisés par l'homme, les neuf dixièmes au moins, et dans la plupart les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de la valeur doivent être attribués au travail humain[1]. Si Rousseau nie la propriété, c'est qu'il nie le droit du travail, le droit de l'ouvrier sur son œuvre[2].

On a peine à comprendre cette négation. La moisson est le salaire de mon travail. J'ai travaillé : je possède;

1. Roscher, *Princ. d'éc. pol.*, trad. par M. Wolowski, t. I, p. 107.

2. « Les sages qui connaissent les temps anciens ont décidé que le champ cultivé est la propriété de celui qui le premier en a coupé le bois pour le défricher, et la gazelle celle du chasseur qui l'a blessée mortellement. » (*Lois de Manou*, liv. IX, stance 44. Traduction de Loiseleur-Deslonchamps.)

c'est la racine même du droit. Je vois, par ma raison, que cela est juste, et je le sens aussi; car l'intuition de la justice est toujours accompagnée d'un sentiment très-fort qui nous y attache. Quel est l'homme qui ne connaisse son droit sur son œuvre, sur son salaire? Quel est celui qui se la voie arracher, sans crier à l'injustice? Quel est le corsaire qui ne se sente coupable en mettant la main sur l'œuvre d'autrui? Le miel n'est pas au frelon, mais à l'abeille. J'aurai passé des mois à la chaleur du jour, courbé sur cette dure terre, pour lui faire porter des épis; et vous qui êtes resté pendant mon travail, nonchalamment assis à l'ombre et à la fraîcheur, vous viendrez récolter quand mes épis seront mûrs? Ni la justice, ni la nature ne le permettent.

On peut rapprocher de la propriété gagnée par le travail, la propriété accumulée par l'épargne. Vous et moi, nous avons le même revenu et les mêmes besoins : vous satisfaites largement vos besoins, et vous y ajoutez même le superflu; moi, au contraire, qui veux assurer mon avenir ou celui de mes enfants, je me refuse le superflu, et je me restreins même dans mon nécessaire; je fais donc chaque année une épargne, tandis que vous consommez vos ressources. Cet argent est à moi; je puis le donner: c'est comme si je donnais mon sang. La société ne peut s'enrichir des souffrances que je m'impose. Je me serai ôté le pain de la bouche pour nourrir mes enfants, et la communauté viendrait après ma mort les frustrer de cette part de ma substance? On ne saurait soutenir cette pensée. L'argent qui vient de l'épargne représente mes privations, comme celui qui vient du travail représente mes fatigues. Partout et toujours je trouve la propriété identifiée avec la personnalité.

Non-seulement j'ai pour moi, ouvrier, le droit, mais j'étends à mon œuvre quelque chose de l'amour que j'ai pour ma personne. J'aime la chose que j'ai créée; et par extension, la chose qui est à moi, avec laquelle j'ai vécu,



qui me rappelle mes efforts, ou seulement mes pensées et mes sentiments, sur laquelle je me sens un droit absolu, et qui est, par là même, une partie de ma force. L'amour de la propriété est une extension de l'égoïsme, comme la propriété est une extension de la personnalité; mais cet égoïsme est juste dans sa mesure; il est nécessaire; un homme doit se conserver et se défendre[1]. Si les communistes avaient raison, la nature aurait tort; car certainement elle nous a faits pour aimer la propriété; et c'est par là que la mortification la plus sensible, celle qui coûte le plus à notre cœur, c'est la pauvreté volontaire, qui nous renferme, pour ainsi dire, en nous-mêmes, dans notre nudité, dans notre isolement, et nous retranche tous les liens que nous établissons par le moyen du droit avec les substances étrangères. Le sentiment de la propriété est si vif, qu'il s'éveille en nous, même pour un objet ravi au possesseur légitime. Je suis un voleur de grand chemin, et un voleur sans scrupule ; je pars la nuit avec ma bande, à main armée; je dévalise un convoi; je remplis mes poches d'un or auquel je n'ai aucun droit évidemment. Que quelqu'un vienne me le prendre! non-seulement, je me défends, mais je m'indigne. Ce n'est pas une contradiction; c'est un instinct.

Si nous étions livrés à nous-mêmes, le droit serait-il assez fort pour assurer à l'ouvrier son salaire, au cultivateur sa moisson et son champ? Non certes; le droit se-

1. Ἔτι δὲ καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρει τὸ νομίζειν ἴδιόν τι· μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς αὑτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος· ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν· τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως. Οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο φιλεῖν ἑαυτὸν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν, καθάπερ καὶ τὸν φιλοχρήματον. « Du reste, on ne saurait dire tout ce qu'a de délicieux l'idée de la propriété. L'amour de soi, que chacun de nous possède, n'est point un sentiment répréhensible; c'est un sentiment tout à fait naturel, ce qui n'empêche pas qu'on blâme à bon droit l'égoïsme qui n'en est que l'excès, comme on blâme l'avarice, quoiqu'il soit naturel à tous les hommes d'aimer l'argent. » (Arist., *Polit.*, liv. IV, chap. II, § 6. Trad. fr., t. I, p. 105.)

rait combattu par la cupidité et le besoin. L'idée de droit est en nous; mais elle a besoin d'être cultivée et développée; elle a besoin surtout d'être soutenue par quelque force. Beaucoup de philosophes sont partis de là pour faire de la propriété une convention purement humaine[1] et pour répéter avec le poëte:

> Nam propriæ telluris herum natura neque illum,
> Nec me, nec quemquam statuit[2].

En parlant ainsi, ils ont confondu ce qui garantit ou réglemente la propriété avec ce qui la fonde. Le droit est par lui-même; mais il a besoin d'être armé. Les fruits deviendraient la proie du plus fort et du moins scrupuleux, si le droit était désarmé. Le travail serait inutile par l'incertitude du résultat. Ce serait la guerre, le règne de la force. Mais le droit a vaincu la force, en établissant une police. Les hommes se sont associés pour garantir à chacun par la puissance de tous, le fruit de son travail, c'est-à-dire la propriété et la liberté. La propriété et la liberté, c'est déjà le droit, mais le droit impuissant; la société, c'est le droit armé: la force collective mise au service du droit individuel, de la propriété et de la liberté individuelles. Ainsi la loi naturelle fonde la propriété, et la loi écrite la consacre. Elle la garantit, la défend contre la force privée par la force publique. Elle ne lui donne pas la perpétuité, mais elle la lui assure. Voilà le rôle de la loi.

C'est donc se tromper sur l'origine de la propriété que de la considérer comme un fait purement social, ou comme un fait purement naturel. C'est un fait social fondé sur un fait naturel. Reconnaissons seulement, que quand même la propriété n'aurait pas été un droit naturel, les législateurs n'auraient pas pu s'en passer, parce

1. Hobbes, *Leviathan*, 24; Montesquieu, *Esprit des Lois*, XXVI, xv.
2. Horace, *Satires*, II, 2, v. 128 sq.

qu'il n'y a sans elle ni travail, ni liberté, ni société. On n'a eu besoin que de la constater et de la garantir; mais si elle n'avait pas déjà existé dans la nature des choses, force aurait été de la créer de toutes pièces. Et non-seulement il faut qu'elle soit, mais il faut qu'elle siot stable. Pour défricher un champ, il faut quelquefois y enfouir un capital qui restera improductif pendant trente ans, pendant cinquante ans. A chaque instant, l'agriculture exige un capital que la prochaine moisson ne rend pas. Même nécessité, et par conséquent mêmes droits dans l'industrie. Toute amélioration, toute création suppose, exige la stabilité. Il ne suffit pas que la propriété soit immédiatement garantie contre la force; elle doit encore être garantie même contre la loi par la durée. De là la prescription, qui représente et fonde le repos. Après vingt ou trente ans, selon les cas, de possession de bonne foi, la propriété ne peut plus être contestée. Nul n'a le droit d'invoquer un passé toujours obscur, et d'inquiéter le petit-fils ou l'arrière-petit-fils de l'acquéreur pour quelque vice de forme ou quelque autre difficulté réelle, mais oubliée, et sur laquelle trente années ont passé. La pensée humaine a besoin d'un terme : c'est l'axiome; et les contentions humaines ont besoin aussi d'un terme ; c'est la prescription.

Mais, dit-on, qui attaque la propriété? Personne, je le veux bien. Il en résulte que mes paroles sont inutiles, mais non pas qu'elles soient fausses. Mettons, si vous voulez, que la propriété dans son principe est au-dessus de toute contestation. Tout le monde accorde le droit de l'ouvrier sur son salaire, du laboureur sur son champ. C'est un grand pas de fait, car les fruits ne sont plus à tous, mais à celui qui a semé, et le champ n'est plus à tous, mais à celui qui a fertilisé. Il faut voir à présent s'il n'y a pas d'autre origine de la propriété que celle-là, et si l'on ne peut posséder légitimement qu'à la condition d'avoir produit.

Posons nettement la question. Le travailleur a droit à son salaire, le laboureur à son champ, voilà ce qu'on

accorde; mais on ne veut pas admettre d'autre origine de la propriété, si ce n'est tout au plus l'échange. Or, ce n'est pas seulement, comme on le croit, restreindre les origines de la propriété, c'est restreindre le droit même de propriété dans la main du propriétaire, et refuser d'un côté ce qu'on accorde de l'autre.

La démonstration en est facile[1]. Vous convenez que l'ouvrier a droit au salaire et le laboureur à la récolte; mais quel droit? un droit absolu, ou un droit limité? S'il est propriétaire, il a un droit absolu, à moins que vous ne changiez le sens des termes; car la propriété est le droit d'user et d'abuser. S'il n'a qu'un droit limité, il faut avoir le courage de soutenir que le laboureur n'est pas propriétaire de la moisson qu'il a semée. Et alors, il vous restera à dire quel est précisément le droit que vous lui accordez sur le fruit de son travail. Est-ce le droit de s'en servir pour l'apaisement de ses besoins les plus nécessaires? et restreignez-vous ainsi toute la vie de l'homme à la satisfaction des besoins animaux? Vous ne dites pas cela, il y aurait trop à rougir. Est-ce le droit de jouir immédiatement, mais sans capitaliser, sans emmagasiner? D'où viendrait cette restriction? Il est tout simple de prévoir les mauvaises saisons, les maladies, les chômages. La croisade entreprise contre la propriété ne peut avoir pour but la proscription de l'épargne. Est-ce enfin le droit pour l'ouvrier de jouir comme il l'entendra du fruit de son travail, à condition qu'il en jouira tout seul, et sans en faire part à personne? Il le faut bien; car si vous lui laissez le droit de donner, vous concédez au donataire le droit de posséder ce qui a été gagné par le travail d'un autre; et, dès lors, il y a deux origines de la propriété, la propriété gagnée et la propriété donnée.

Maintenant, de bonne foi, est-il possible d'interdire à celui qui a légitimement gagné un bien, le droit d'en faire

1. Relisez le livre *de la Propriété*, publié en 1848, par M. Thiers.

ce qu'il lui plaît? Cette moisson que j'ai produite, où serait-elle sans moi? Elle ne serait pas. C'est une richesse que je n'ai prise à personne, je l'ai créée. J'ai un droit sur elle, puisque je l'ai créée : quel autre que moi peut prétendre à un droit quelconque sur cette même moisson? Le champ sur lequel elle a poussé n'avait pas de maître. Personne, excepté moi, n'a travaillé pour la produire. La semence dont elle est sortie n'appartenait à personne, si ce n'est à moi. Ainsi, d'abord, mon droit est entier, et ensuite, le droit de tout autre est nul. Il est donc impossible, pour deux raisons, de limiter mon droit : parce qu'il est absolu, et parce qu'il est seul. Donc le travail crée le droit de posséder, et le droit de donner ce qu'on possède.

Ce nouveau droit, le droit de donner, est certainement inhérent à la nature de la propriété; il est constitutif du droit de propriété. Jouir d'un bien, sans pouvoir le donner, c'est en être usufruitier, ce n'est pas en être propriétaire. Il faut bien que je puisse donner, puisque j'ai besoin de donner, encore plus peut-être que de recevoir. N'ai-je pas un cœur? Quand je vois une misère, mon premier besoin n'est-il pas de la soulager? Jouir, dites-vous? N'appelez pas cela jouir, s'il s'agit de jouir tout seul[1]. C'est la nature elle-même qui a établi le droit de donner, comme c'est elle qui a établi le droit de posséder.

Non-seulement la société n'a pas le droit de m'empêcher de donner; mais elle n'y a pas intérêt. Au contraire, l'intérêt social est que les âmes généreuses soient stimulées par l'attrait de la bienfaisance, que la propriété ne devienne pas à chaque décès l'occasion d'une bataille; qu'elle ne soit pas viagère, et que celui qui l'a

1. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ χαρίσασθαι καὶ τὸ βοηθῆσαι φίλοις ἢ ξένοις ἢ ἑταίροις ἥδιστον· ὃ γίνεται τῆς κτήσεως ἰδίας οὔσης. « C'est un grand charme que d'obliger et de secourir des amis, des hôtes, des compagnons : la propriété individuelle nous assure ce bonheur-là. » (Arist., *Polit.*, liv. II, chap. II, § 6. Trad. fr., t. I, p. 105.)

créée ou améliorée puisse connaître à l'avance et choisir les mains qui la conserveront, qui la développeront. L'homme travaille à peine un quart de siècle : il faut au progrès de la société de longs travaux, plusieurs vies dépensées sur une même œuvre, et par conséquent la propriété transmise. Même dans la sphère la plus restreinte de l'activité privée, pour la culture d'un champ, la perpétuité de la propriété, c'est-à-dire sa transmission, est nécessaire. Cela est si évident que, s'il y a un propriétaire et un fermier, et que le bail ne soit pas à long terme, la terre souffre, la culture n'est faite qu'en vue de la plus prochaine récolte ; on ne peut tenter aucune des améliorations qui demandent un gros capital, et dont la dépense n'est compensée que par plusieurs années de bénéfices. Que serait-ce si nous parlions des routes, des canaux, des endiguements ; de la création d'une maison de commerce ou d'une manufacture ; de l'exploitation d'une mine ? Si la propriété n'est pas transmissible, vous serez infailliblement conduits à transformer l'État en entrepreneur général, et à ôter toute liberté aux travaux des citoyens. C'est qu'on ne peut ni détruire la propriété, ni même la restreindre, sans mettre immédiatement la liberté en péril.

Or, dès que le droit de donner est admis, le reste va de soi. Car, si l'on peut donner, on peut vendre, c'est-à-dire échanger ; on peut tester, c'est-à-dire donner sans se dépouiller, donner après la mort. Le droit de tester, qui prolonge la volonté humaine au delà de cette vie, convient à une législation spiritualiste. Je vous donne mon champ pour en jouir à l'instant même ; ou : je vous donne mon champ pour en jouir quand vous aurez vingt ans ; ou encore : je vous donne mon champ pour en jouir quand je serai mort, c'est le même droit de donner, ou plutôt ; c'est le même droit d'user et d'abuser de sa propriété.

Il est clair que, si je puis donner, je puis donner à qui je voudrai, à ma femme, à mes enfants, à mes frères,

comme à des étrangers. Ici encore la société n'a ni droit ni intérêt pour limiter mon droit; au contraire, il est de son intérêt de favoriser la famille, parce que la solidarité de la famille et tous les sentiments qu'elle engendre et qu'elle nourrit lui sont utiles, et l'hérédité d'une même propriété dans une même famille, parce que cette propriété, ainsi transmise sans intervalle de père en fils (le mort saisit le vif), a plus de chance d'être bien soignée et bien développée, et que tout accroissement de richesse profite en même temps, quoique inégalement, au propriétaire et à la société.

C'est ainsi que l'hérédité est comprise dans le droit de donner, le droit de donner dans le droit de posséder; que le droit de posséder résulte nécessairement du droit de travailler; et que le droit de travailler n'est que l'extension légitime, nécessaire, du droit d'être libre, du droit de se posséder soi-même. La propriété héréditaire, le droit de travailler, et le droit d'être libre, sont trois différents droits qui ont une même source, et qui ne peuvent ni périr ni se relever l'un sans l'autre.

Nous venons d'établir que la propriété est le droit; mais voyons, si on la supprimait, ce qu'on mettrait à la place. Allons aux extrêmes. Supprimons purement et simplement la propriété. Disons avec Rousseau que la terre n'appartient à personne, et que les fruits sont à tout le monde. Voici en deux mots la conséquence : c'est qu'il n'y aura plus de fruits, et que la terre ne vaudra plus la peine d'être possédée.

En effet, il y a bien quelques provinces qui donnent des récoltes presque sans labeur; le nombre n'en est pas grand; partout ailleurs, c'est-à-dire presque partout, il faut vaincre la nature. « L'homme fait la terre[1] ». Il faut la remuer, la fumer, la semer ; il faut l'aménager, l'arroser, la drainer; il faut choisir la semence, surveiller la pousse

1. Michelet, *le Peuple*, p. 11.

des grains, sarcler l'ivraie, chasser les oiseaux et les insectes. Qui fera cela, s'il n'est sûr de ne pas être troublé dans son travail, ou inquiété dans ses récoltes? qui gardera, pendant une année, une terre improductive? qui tirera la pierre de la carrière, qui la taillera, qui la voiturera? qui creusera des fondations? qui élèvera pierre à pierre un édifice? qui bâtira des digues contre les inondations, ou aplanira des routes pour les charrois? qui plantera des forêts? qui détournera le cours d'un ruisseau? qui prendra, sur la consommation de l'année, la semence nécessaire pour l'année à venir? qui élèvera des greniers? qui creusera des silos? S'il n'était question que de chasse ou de pêche, nous nous passerions du droit de propriété, ou nous le réduirions au droit de premier occupant; mais aussitôt qu'il s'agit de culture et d'industrie, supprimer la solidarité de l'espèce humaine, et nous réduire d'un coup à notre isolement, à notre néant, c'est rendre tout progrès impossible, nous condamner à la faim, à la guerre, au jour le jour; c'est nous ôter le temps, et presque le droit de penser. Sur la terre labourée, fertilisée, il y a place pour la famine : que sera-ce sur une terre inculte? Cent hectares de terre nourrissent mal un sauvage; un demi-hectare de terre cultivée nourrit bien le laboureur. Nous qui n'avons ni armes, ni instincts naturels, nous ne pouvons pas tomber au niveau de la brute : nous sommes précipités bien au-dessous d'elle, dès que la société nous manque. C'est la raison qui nous rachète; c'est l'immortalité, la liberté : faites de nous des esclaves de la faim, des animaux en quête d'une proie : que devenons-nous avec nos grands besoins et notre faiblesse? Il faut de toute nécessité que notre travail centuple la fertilité de la terre, pour que nous ayons le temps et les moyens d'être des hommes.

Mais, nous dit-on, il ne faut pas raisonner comme si la société s'en allait avec la propriété. La société sera propriétaire, et nous serons usufruitiers. Ce que chacun ne

pourrait pas, et ne voudrait pas faire dans son isolement, la société l'ordonnera dans l'intérêt de tous. Elle pensera au lendemain. Elle prescrira de grands travaux; elle fertilisera, elle fera des réserves. Elle verra mieux l'intérêt général que n'auraient pu faire les propriétaires isolés, aveuglés par l'esprit de conservation et d'usurpation ; ainsi les travaux seront mieux conçus. En outre, ils seront mieux dirigés, car la société ne sera pas pressée d'en finir, elle n'aura personne à tromper, puisqu'elle-même fera le travail, le recevra, en jouira. Les richesses s'accroîtront ; elles seront mieux réparties, car au lieu de la propriété, qui est aveugle, et qui suit la naissance et toutes les chances aléatoires de la vie, c'est l'État intelligent, c'est le souverain quel qu'il soit, citoyen ou prince, qui fera la répartition. Voilà la thèse. Elle est pitoyable.

L'État, dont on parle sans cesse, cette intelligence merveilleuse qui embrasse, comprend et dirige tout, qui n'a ni intérêt propre, ni préjugé, qui a toujours une autorité suffisante pour empêcher et pour prescrire, qui distribue la tâche et le salaire, sans embarras, sans injustice, sans erreur, et qui nous rend tous heureux à si bon marché, sans nous connaître, et sans se soucier de nos aptitudes et de nos aspirations, l'État, après tout, n'est qu'un mot abstrait : il se personnifiera dans un prince, dans un magistrat, dans une assemblée. Voilà aussitôt l'intérêt particulier qui revient, et toutes les passions à sa suite, et l'ignorance, et l'indifférence ; car dans cette immense communauté, personne ne poursuit un but prochain ; la récompense ne suit pas immédiatement le travail comme sous le régime de la propriété. Le grand travailleur n'est qu'une grande dupe. L'égoïsme consistait, dans la propriété, à ne travailler que pour soi ; et il consistera, dans la communauté, à ne pas travailler du tout. Il ne s'agit pour personne de bien remplir sa tâche, mais seulement d'intriguer pour arriver au pouvoir. Oisifs ou

laborieux, il n'importe; quiconque arrive au pouvoir, jouit du travail commun, et quiconque reste dans une condition privée, fût-il un héros ou un homme de génie, travaille sans jouir, ou ne jouit que sous le bon plaisir de ses maîtres. Il y a tout profit, sous un tel régime, à déserter l'atelier et l'armée pour la place publique[1]; et quand on parle au peuple, dont il faut avant tout capter la faveur, la seule éloquence est de deviner sa passion et de la servir. Certes, la vie publique est bonne, mais avec la liberté, et quand la petite et la grande ambition ont d'autres débouchés que la politique. Ici, le souverain seul garde quelque chose de la nature humaine, le reste du peuple étant réduit à l'état de machine. Qui désigne à chacun sa tâche? Le souverain. Qui prévoit et juge les aptitudes? Le souverain. Qui distribue et surveille le travail? Le souverain. Qui emmagasine les produits pour les distribuer ensuite? Le souverain. Qui fait aux besoins et aux appétits leur part? Le souverain, toujours le souverain. Il faut supposer, quelle que soit son origine, qu'il connaîtra les choses et les hommes, qu'il aura toutes les aptitudes, et surtout qu'il sera incapable d'injustice. Il faut supposer aussi que les citoyens se passeront de choisir leur carrière, de se créer une méthode, de travailler à leurs heures, de s'intéresser à leur travail et aux produits de leur travail, de suivre, dans la satisfaction de leurs besoins et dans leurs plaisirs, leur goût et leur fantaisie : hypothèses sans conséquences. Aucun ne se trompera, parmi ceux qui gouvernent; aucun ne souffrira, parmi ceux qui obéissent. Choisir son travail, ses relations, ses affections, cacher sa vie, diriger ses propres affaires, aimer ses enfants d'un amour exclusif, les suivre dans leurs débuts avec anxiété, étudier leur cœur, guider leur esprit, développer leur sens moral, créer pour eux un

1. C'est en ce sens que Th. Hobbes, parlant de la démagogie, l'appelle une aristocratie d'orateurs. (*Corps politique*, part. II, c. 2, § 5.)



patrimoine, avoir sa valeur propre et son rôle original dans la communauté, participer au pouvoir dans une juste mesure pour garantir son indépendance, chimères que tout cela! Il vaut mieux que la propriété périsse, et que le citoyen ne soit qu'un ouvrier de l'atelier commun, un convive de la table commune. Cet assujettissement absolu, cette immolation du moi sont indispensables à notre bonheur, sans que l'humanité s'en soit doutée jusqu'ici. Nous n'avons ni le droit, ni le besoin d'être libres ; nous croyons aimer la vie séparée, le foyer domestique, la terre que nous avons fouillée, l'outil auquel notre main s'est habituée: autant d'illusions. Nous nous trompons sur nos droits et sur nos plaisirs. Il y a un homme qui connaît mieux que nous notre génie, notre force, notre cœur; c'est Babeuf. Il mènera l'humanité comme un caporal autrichien mène son escouade : agenouillez-vous, levez-vous, marchez en avant, tournez la tête à droite, mangez à la gamelle! Il nous délivrera du fardeau de nous-mêmes. Étrange bizarrerie ! Les communistes prennent le même chemin, pour nous rendre heureux en ce monde, que saint Ignace de Loyola pour mortifier ses disciples, et leur faire gagner le ciel par la pénitence.

Prenez garde que, dans le communisme, le communisme absolu est seul logique. Il faut aller, comme Platon, jusqu'à supprimer la famille. C'est grand dommage qu'il n'ait pas réussi, malgré ses efforts, à supprimer la différence des sexes. Toute concession faite à l'inégalité ramène la propriété à sa suite. Toute la nature humaine rentre dans la société humaine par cette brèche, quelque petite qu'on la fasse. Accordez-vous la propriété viagère? aussitôt voilà des riches et des pauvres. Donnez-vous la propriété complète, mais exactement mesurée, tant d'acres de terre par tête de citoyen? vous ne ferez pas qu'un sol ne soit pas plus ingrat que l'autre, ni un ouvrier moins bien portant ou moins habile. Vous ne saurez où placer les femmes, peu propres

aux travaux fatigants, exposées à l'attaque, incapables de se défendre, condamnées à l'impuissance pendant les meilleures années de leur vie, et pour lesquelles il ne peut y avoir d'autre égalité que le mariage, où elles trouvent les soins et la protection dont elles ont besoin, avec des fonctions appropriées à leurs aptitudes et à leurs goûts. Mêmes difficultés si, renonçant à la propriété géométriquement répartie, vous vous bornez au salaire. Le salaire sera-t-il égal, ou inégal? Le salaire égal, c'est la plus désastreuse des combinaisons économiques et la plus criante des injustices morales. Essayez de rétribuer également un manœuvre, qui gagne de l'argent dès le premier jour, et un ouvrier habile, qui a fait dix ans d'apprentissage! Ce n'est là que la moindre difficulté. Entreprenez-vous, au contraire, de mesurer le salaire d'après les besoins? Que Dieu vous assiste dans la tâche gigantesque d'estimer tous les besoins et de proportionner tous les salaires! Que ferez-vous, à ce compte, du mérite et du démérite? c'est un principe avec lequel il faut compter: quand vous le banniriez de la république, il resterait vivant dans le cœur de l'homme. Quoi! le même traitement pour l'assassin et le sauveur? pour Newton et pour un idiot? une société sans peine et sans récompenses? une société qui prendra le métier à tisser des mains de Jacquard, et lui interdira de s'en servir? une société qui dépouillera violemment le laboureur de la moitié de sa récolte pour en gratifier un débauché, un oisif! Cette égalité des salaires, soit qu'elle tienne ou non compte des besoins, est la pratique même de l'iniquité: c'est la spoliation du fort par le faible, du travailleur par l'oisif. Vous ferez donc malgré vous des salaires inégaux, et, par conséquent des citoyens inégaux: au bout de quelques jours vous aurez des riches et des puissants[1]. Je

1. « Il ne fallait pas une révolution sans doute pour apprendre à l'univers que l'extrême disproportion des fortunes est la source de bien des maux et de bien des crimes; mais nous n'en sommes pas



vois bien ce que vous avez perdu à remplacer la propriété par des salaires ; je ne puis voir ce que vous y avez gagné. Vous avez perdu la liberté, que vous faites profession de dédaigner; et l'égalité, à laquelle vous sacrifiez toutes choses, vous échappe.

Vous parlez et même trop souvent, du bonheur, comme s'il était l'unique but de l'homme, comme s'il dépendait uniquement de l'abondance extrême,

Divitiis homines an sint virtute beati[1],

et comme s'il ne tenait qu'à vous de nous le donner. Est-ce que votre système va nous enrichir ? est-ce qu'il va nous purifier? Qu'espérez-vous? En toutes choses, et surtout en politique, il faut toujours considérer *l'autre côté*[2].

Le bonheur que les communistes nous promettent tiendra-t-il à une plus grande production et à une meilleure répartition de toutes les choses nécessaires à la vie ?

Ou bien à la suppression de ces inégalités sociales qui, en satisfaisant l'orgueil et l'ambition de quelques-uns, condamnent le grand nombre à l'humiliation et à l'obéissance; de ces âpres compétitions dont la richesse est l'objet; des crimes, des mauvaises passions qu'elle engendre, de l'élément de dissolution qu'elle introduit dans les familles et dans l'État?

Mais c'est une folie de prétendre qu'en substituant l'intérêt général à l'intérêt particulier comme stimulant du travail, et la prescription d'un magistrat à la libre

moins convaincus que l'égalité des biens est une chimère. Pour moi je la crois moins nécessaire encore au bonheur privé qu'à la félicité publique. Il s'agit bien plus de rendre la pauvreté honorable que de proscrire l'opulence. » (Robespierre, séance de la Convention du 24 avril 1793.)

1. Horace, *Sat.*, liv. II, sat. VI, v. 73 sq.

2. Ἔτι δὲ δίκαιον μὴ μόνον λέγειν, ὅσων στερήσονται κακῶν κοινωνήσαντες, ἀλλὰ καὶ ὅσων ἀγαθῶν. Φαίνεται δ' εἶναι πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος. « Il serait juste d'énumérer non pas seulement les maux, mais les avantages que la communauté détruit. » (Arist., *Polit.*, liv. II, chap. II, § 9. Trad. fr., t. I, p. 107.)

vocation du citoyen, vous allez augmenter la masse des produits de la fabrication humaine. Vous n'engendrerez que l'indifférence, le travail languissant, mal conçu, mal réparti ; vous vous ruinerez en frais d'administration. En remplaçant la nature par le règlement, vous n'aurez fait qu'organiser la misère.

Il n'est pas plus raisonnable de compter que nous allons vivre fraternellement quand nous n'aurons plus de propriété à conquérir ou à défendre [1]. Est-ce donc la propriété en elle-même qui fait l'objet des convoitises, ou les biens dont elle est la source? Si vous voulez qu'il n'y ait plus de lutte, changez notre cœur. Tant que les hommes seront des hommes, ils aimeront la puissance, l'éclat, les plaisirs, ils lutteront pour les obtenir. Vous faites une réforme d'enfants. Parce que l'argent est l'obj et actuel de la lutte, vous supprimez l'argent et vous dites : « On ne luttera plus ! » Erreur; il n'y aura qu'un symbole de détruit, les mêmes hommes lutteront pour les mêmes causes. Aujourd'hui la lutte a pour instrument le travail, parce qu'il s'agit de gagner ; en communauté elle aura pour instrument l'intrigue, parce qu'il s'agira d'avancer. L'ambition, qui pousse tant d'hommes dans les ateliers, les en chassera dès qu'au lieu d'arriver au pouvoir et aux plaisirs par l'argent, on arrivera aux plaisirs par le pouvoir. La communauté de vie ne fera que rendre les luttes plus fréquentes et plus intolérables [2]. Platon, le maître du communisme, a jeté à tous les communistes

1. Ἐγκλήματα δὲ καὶ δίκας καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς πόλεσιν ὑπάρχειν φησὶ κακὰ, πάνθ' ὑπάρξει καὶ τούτοις. « Quant aux dissensions, aux procès et aux autres vices que Socrate reproche aux sociétés actuelles, j'affirme qu'ils se retrouveront tous sans exception dans la sienne. » (Arist. *Polit.*, liv. II, chap. II., § 13. Trad. fr., t. I, p. 3.)

2. Ὅλως δὲ τὸ συζῆν καὶ κοινωνεῖν τῶν ἀνθρωπικῶν πάντων χαλεπὸν.... δηλοῦσι δ' αἱ τῶν συναποδήμων κοινωνίαι.... Ἔτι δὲ τῶν θεραπόντων τούτοις μάλιστα προσκρούομεν, οἷς πλεῖστα προσχρώμεθα πρὸς τὰς διακονίας τὰς ἐγκυκλίους. « Entre les hommes, généralement, les relations permanentes de vie et de communauté sont fort difficiles....



futurs la plus sanglante ironie, en supposant, au début de sa *République*, qu'il faisait sortir de terre toute une génération d'hommes faite exprès pour supporter, sans mourir de douleur et d'ennui, le régime de la communauté.

Parmi les suppressions auxquelles vous obligera votre entreprise de bonheur, il en est dont l'humanité aura quelque peine à s'accommoder : la famille, qui périra dans la vie commune, l'amour que votre règlement étouffe et abêtit, la liberté de conscience, impossible dans cet enchaînement général : des esprits libres dans des corps esclaves! la poésie et les arts, qui ne vivent pas sans vocation libre et sans gloire; le luxe, autre ingrédient du bonheur humain, dont tous les stoïciens du monde ne détruiront pas l'utilité. Le luxe extravagant est à blâmer, mais il nous faut quelque luxe. Une société de quakers serait bien ennuyeuse et bien malheureuse [1]. Un peu de montagnes, de grâce! Cela fait bien, même vu de la plaine.

Mais quand même vous trouveriez tous les hommes disposés à se sevrer de toute fantaisie et de toute originalité, à se laisser imposer un état, une tâche, à travailler selon le règlement, à livrer leur œuvre aussitôt qu'elle est produite, à recevoir d'un magistrat tout ce qui est nécessaire à leurs besoins et à leurs plaisirs; quand même ils renonceraient à se choisir une épouse, à élever leurs enfants, à suivre leur propre goût dans le choix d'une habitation et dans la manière de vivre; et quand même, en généralisant outre mesure le système de l'as-

les réunions de voyageurs le prouvent.... et parmi nos domestiques, n'avons-nous pas surtout de l'irritation contre ceux dont le service est personnel et de tous les instants? » (Arist., *Polit.*, liv. II, chap. II, § 3. Trad. fr., t. I, p. 103.

1. Ἔτι δ' ἔστι σωφρόνως μὲν, ταλαιπώρως δὲ ζῆν· ἀλλὰ βελτίων ὅρος τὸ σωφρόνως καὶ ἐλευθερίως· χωρὶς γὰρ ἑκάτερον, τό μὲν τὸ τρυφᾷν ἀκολουθήσει, τὸ δὲ τῷ ἐπιπόνως. « Une vie sobre peut être fort pénible. Sobre et libérale eût été une définition beaucoup meilleure. Si l'une des deux conditions vient à manquer, on tombe ou dans le luxe ou dans la souffrance. » (Arist., *Pol.*, liv. II, ch. III, § 5. Tr. fr., t. I, p. 121.)

sociation, et de l'association forcée, vous ne péririez pas sous la tâche de régler tout le travail, de gouverner tous les ouvriers, d'emmagasiner tous les produits, de les porter sur les points où ils sont le plus nécessaires, de les répartir entre les citoyens proportionnellement à leurs besoins ou proportionnellement à leurs mérites : cet homme, qui était une passion et une volonté, devenu, par votre coup de baguette, un mécanisme, fût-il mieux nourri, mieux habillé, mieux logé qu'aujourd'hui, n'en sera pas moins le plus misérable de tous les êtres. La source de sa misère sera en lui-même, dans son amour de la liberté. Il n'est pas fait pour être un instrument passif dans la main d'un magistrat. Il faut qu'il lutte, qu'il travaille librement, qu'il souffre même, pour pouvoir jouir. Babeuf avait un moyen bien simple de savoir si l'humanité s'accommoderait de ce bonheur imposé : c'était de demander à un ouvrier malaisé s'il troquerait ses guenilles contre une livrée de laquais.

Attaché, dit le loup! Vous ne courez donc pas
Où vous voulez? — Pas toujours, mais qu'importe?
— Il importe si bien!...

Quelques communistes, il est vrai, parlent de liberté comme le reste des hommes : c'est un air de bravoure que tout le monde aime à chantonner. Liberté, grand Dieu! La liberté entre chez moi à mesure que l'État se retire. Si je n'ai pas, par la propriété, les moyens de résister, d'agir et au besoin de m'isoler, je n'ai aucune liberté : tout le secret de la propriété est là; se gouverner soi-même, ou s'absorber dans la vie commune. Dans les pays d'esclavage, l'esclave a pourtant un moyen, une espérance de liberté : c'est le pécule.

Avec le régime de la propriété, l'activité humaine a une double voie pour se développer. Elle peut se donner carrière dans l'État; elle peut se replier dans les affaires

privées, et là encore, produire de grandes œuvres, exercer une grande influence. De deux citoyens, l'un brillera dans les assemblées politiques, l'autre fondera une usine, une puissante maison de commerce. Le dégoût des affaires publiques ne jettera personne dans l'impuissance ou dans l'inaction. On aura une patrie dans la patrie, un refuge contre le tyran, une citadelle pour y abriter sa personnalité. Tôt ou tard, la bonne organisation de la propriété détruira la mauvaise organisation politique; car la propriété bien organisée, en créant des intérêts légitimes, crée aussi des forces au service de ces intérêts. C'est ainsi que l'aristocratie nobiliaire est impossible en France avec l'article 745[1]; aussi le gouvernement de Charles X avait-il tenté de l'abroger ou de l'atténuer; cette victoire, s'il l'avait obtenue, aurait plus fait pour la contre-révolution, que la restauration même de la monar-

1. « Art. 745. Les enfants et leurs descendants succèdent à leurs père et mère, aïeuls, aïeules ou autres ascendants, sans distinction de sexe ni de primogéniture, et encore qu'ils soient issus de différents mariages.

« Ils succèdent par égales portions et par tête, quand ils sont tous au premier degré et appelés de leur chef : ils succèdent par souche, lorsqu'ils viennent tous ou en partie par représentation. »

Cet article, dont le principe avait été voté le 4 août 1789, ne fait que reproduire le décret du 15 mars 1790, titre I, art. 11, et celui du 8 avril 1791, dont voici le texte :

« Art. 1. Toute inégalité ci-devant résultant entre héritiers ab intestat, des qualités d'aînés ou de puînés, de la distinction des sexes ou des exclusions coutumières, soit en ligne directe, soit en ligne collatérale, est abolie. Tous héritiers en égal degré succéderont par portions égales aux biens qui leur sont déférés par la loi, le partage se fera de même par portions égales dans chaque souche, dans le cas où la représentation est admise.

« En conséquence, les dispositions des coutumes ou statuts qui excluaient les filles ou leurs descendants du droit de succéder avec les mâles ou les descendants des mâles, sont abrogées.

« Sont pareillement abrogées les dispositions des coutumes qui, dans le partage des biens tant meubles qu'immeubles d'un même père ou d'une même mère, d'un même aïeul ou d'une même aïeule, établissent des différences entre les enfants nés de divers mariages. »

chie[1]. Il n'y a qu'un seul moyen d'avoir des nobles, ce n'est pas d'en faire : c'est de faire des majorats. Avec le temps, l'article 745 à lui seul aurait produit tous les effets de la Révolution française sans aucun bouleversement. Le retrait lignager et le droit d'aînesse détruits emportaient avec eux dans leur ruine la distinction des ordres, l'inégalité devant la loi, et la préférence de l'aristocratie pour tous les emplois publics. Il est si vrai que la propriété est l'instrument nécessaire de la liberté, qu'elles croissent et se développent ensemble à toutes les époques de l'histoire.

Il ne faut pas objecter qu'on était, sous l'ancien régime, plus propriétaire et moins libre qu'aujourd'hui. Il n'en est rien; la propriété a été émancipée en 1789. La même grande assemblée a délivré le sol et ses habitants. Un mot ne doit pas faire illusion; la propriété sous l'ancien régime ne représentait le plus souvent que le privilége; or, entre le droit et le privilége, il y a tant

1. Projet de loi présenté à la Chambre des pairs le 10 février 1826.

« Art. 1. Dans toute succession déférée à la ligne directe descendante et payant trois cents francs d'impôts fonciers, si le défunt n'a pas disposé de la quotité disponible, cette quotité sera attribuée à titre de préciput légal au premier né des enfants mâles du propriétaire décédé.

« Si le défunt a disposé d'une partie de la quotité disponible, le préciput légal se composera de la partie dont il n'aura pas disposé.

« Le préciput légal sera prélevé sur les immeubles de la succession, et en cas d'insuffisance, sur les biens meubles.

« Art. 2. Les dispositions des deux premiers paragraphes de l'article qui précède cesseront d'avoir leur effet lorsque le défunt en aura formellement exprimé la volonté par actes entre-vifs ou par testament.

« Art. 3. Les biens dont il est permis de disposer aux termes des art. 913, 915 et 916 du Code civil pourront être donnés en tout ou en partie, par actes entre-vifs ou testamentaires, avec la charge de les rendre à un ou plusieurs enfants du donataire, nés ou à naître, jusqu'au deuxième degré inclusivement.

« Seront observés pour l'exécution de cette disposition, les articles 1051 et suivants du Code civil, jusques et y compris l'article 1074. »

de différence, que le privilége est précisément le contraire du droit.

La féodalité n'est autre chose que la confusion du droit de souveraineté et du droit de propriété. C'est ce qui explique à la fois le grand rôle de la propriété au moyen âge, et le vice de sa constitution. Quand, par l'action de la royauté, la séparation se produisit entre la souveraineté, que le roi tira à lui, et la propriété qui resta aux seigneurs, chacun des deux principes garda quelque chose de l'alliance qui venait d'être rompue. La souveraineté fut héréditaire, de droit divin, attachée à la personne, comme la propriété; le roi ne fut ni un magistrat, ni un chef; il ne tint pas de l'utilité commune sa raison d'être : il fut le propriétaire de sa couronne. De là l'étonnement de Saint-Simon quand le duc de Bourgogne ose dire que le roi est fait pour le peuple, et non le peuple pour le roi. Ce mot si simple aujourd'hui, renversait presque la théorie du droit divin. De là encore les prétentions obscures, rarement manifestées, mais réelles du pouvoir royal sur la propriété privée, considérée comme un démembrement des droits du souverain : à cet ordre de faits doivent être rapportées les ordonnances d'expropriation rendues par quelques rois, les confiscations, et surtout les confiscations pour cause de forfaiture, l'usage établi peu à peu et passé en règle depuis Richelieu de frapper des impôts sans l'intervention des États, et le mot célèbre échappé à Louis XIV après l'établissement du troisième vingtième, que les propriétés privées n'étant que des concessions émanées de lui, il pouvait les restreindre sans injustice. La propriété, de son côté, après une révolution lente, qui avait procédé surtout par retranchements, et n'avait guère touché à ce qu'elle laissait debout, était restée constituée féodalement. Tout était faux en elle : son principe, son objet, sa transmission, son régime, ses rapports avec l'État. Son principe était le droit de la lance, non celui

de la charrue; la force, la conquête, et non le travail. La propriété fondée sur la conquête est l'oppression; la propriété fondée sur le travail, est la liberté, le droit. La terre seule peut être possédée avec les fruits qu'elle porte et les animaux qui la couvrent : la propriété féodale atteignait jusqu'à l'homme; elle faisait de l'habitant d'une terre, un sujet du seigneur de la terre; elle enchaînait une volonté à une autre; elle portait jusque dans ses formules la trace de cette confusion sacrilége, car le serf était *la chose* de son seigneur. Le droit d'aînesse, le droit de masculinité outrageaient le droit naturel, au profit de ce droit fictif et odieux de la conquête : la terre se transmettait avec la lance. Le régime de la propriété n'était pas moins abusif : partout la distinction entre le haut domaine et la tenure; entre la propriété féodale, retenant à elle les droits seigneuriaux, les justices, les chasses, les péages, les corvées, et la tenure roturière, colonat ou emphytéose, soumise au rachat, à l'expulsion, n'ayant pas de droit sur le tréfonds, mais seulement sur les superfices, ne pouvant ni labourer une avenue, ni abattre une haute futaie, et portant jusque dans ses plus grands accroissements la trace de son origine humble et précaire. C'était pourtant le vrai droit qui, par la force des choses, s'établissait peu à peu en regard du privilége, et gagnait le terrain sur lui. Plus le tiers fortifiait et agrandissait sa propriété par le travail, et plus l'odieux des droits féodaux devenait manifeste. Le retrait lignager, qui faisait de toute vente de terre noble à un vilain un contrat à réméré dont le cédant demeurait maître, le douaire coutumier, qui primait toutes les créances, l'incessibilité des fiefs ou majorats, les substitutions qui créaient, dans le corps de la noblesse, des débiteurs à la fois riches et insolvables, le droit laissé au seigneur par plusieurs coutumes d'interrompre le bail à son gré, la cessation du bail opérée de plein droit par la vente du fonds, tandis que, par un privilége con-

traire, les rentes foncières étaient déclarées non rachetables, et ouvraient ainsi des droits perpétuels et des droits invariables dans la mobilité des valeurs; toutes ces institutions qui ruinaient le commerce, le crédit, le travail, étaient aggravées encore par l'intervention du roi, qui, en sa qualité de propriétaire dominant, s'attribuait le droit de perquisition sur les origines de la propriété privée, et la revendiquait, s'il trouvait une charte favorable à ses prétentions, sans que la prescription pût en aucun temps lui être opposée. Je ne reconnais pas la propriété à ces caractères; c'est plutôt la négation, l'oppression de la propriété. La Constituante le comprit bien, et elle voulut affranchir la propriété comme elle affranchissait les personnes. Elle était trop éclairée pour ne pas voir que la propriété libre et régulièrement organisée est la condition la plus indispensable, et l'instrument le plus puissant de la liberté.

Le 28 septembre 1791 fut porté le décret suivant :

Art. 1er. « Le territoire de France, dans toute son étendue, est libre comme les personnes qui l'habitent, ainsi toute propriété territoriale ne peut être sujette envers les particuliers qu'aux redevances et aux charges dont la convention n'est pas défendue par la loi, et envers la nation qu'aux contributions publiques établies par le Corps législatif, et au sacrifice que peut exiger le bien général, sous la condition d'une juste et préalable indemnité. — Art. 2. Les propriétaires sont libres de varier à leur gré la culture et l'exploitation de leurs terres, de conserver à leur gré leurs récoltes, et de disposer de toutes les productions de leur propriété dans l'intérieur du royaume et au dehors, sans préjudicier au droit d'autrui et en se conformant aux lois. » Ce décret est sagement et profondément libéral. Détruire la propriété comme le voulait Babeuf, c'est détruire la liberté. Opprimer la propriété par des priviléges, comme le faisait trop souvent le régime civil que la société féodale

avait formé, c'était encore détruire la liberté. Il faut à la fois fortifier la propriété et l'affranchir, si l'on veut vraiment émanciper l'activité humaine.

Les déclamations dont la propriété est quelquefois l'objet ne peuvent faire illusion qu'à ceux qui veulent se laisser tromper. Elles sont coupables parce qu'elles soufflent l'envie et la colère. Nous avons vu dans nos révolutions des hommes du peuple déguenillés monter la garde à la porte des riches hôtels, fusiller des voleurs. Il ne faut pas compter sur cette résignation, sur ce profond sentiment du devoir. Un esprit peu éclairé, qui ne peut pas s'élever aux notions générales et qui est sollicité par le besoin, se laisse très-facilement conduire à des préventions injustes. Les philosophes et les économistes qui, dans leurs écrits, exagèrent les vices de la propriété sans montrer les avantages qui les compensent, et qui, au lieu de parler aux classes éclairées pour obtenir des réformes par une discussion calme et scientifique, s'adressent au peuple dans un langage véhément, et excitent ses passions trop facilement inflammables, prennent une lourde responsabilité, non-seulement à cause des révoltes étourdies qu'ils provoquent, et dont l'avortement nuit à tout le monde, mais à cause des rancunes qu'ils suscitent dans l'esprit des riches, et du désespoir qu'ils inspirent aux pauvres. On s'exaspère de part et d'autre, les riches pour le droit sacré de la propriété, qu'ils mettent au-dessus de tous les droits, et les pauvres pour le droit sacré du travail. Ici on en vient à conférer aux abus la même consécration qu'aux principes, là, à envelopper le principe dans la proscription que méritent les abus.

En 1793, on a fait plus d'une fois bon marché de la propriété. Quatre ans auparavant, on défendait encore avec acharnement, sous le nom de propriété, des priviléges qui condamnaient les trois quarts de la nation à la servitude. On appliquait à une législation oppres-

sive, la fameuse maxime des jésuites : « Sint ut sunt, aut non sint. »

On peut réduire les objections qui alimentent les écrits des communistes à deux classes, selon qu'elles sont tirées des origines de la propriété, ou des usages et de la répartition de la propriété.

Mettons que l'on ne conteste ni le salaire, ce qui enveloppe tous les fruits du travail personnel, ni la donation, ni le legs, ni l'héritage, ni le contrat de vente. Il y a des fortunes qui sont venues en violation de la loi par la fraude, par l'usure, par le jeu, par le commerce de mauvaise foi : fortunes subites et immenses, qui d'un besoigneux font un millionnaire en quelques heures. Que faut-il pour cela? nous dit-on. Un peu d'habileté, peut-être une chance favorable, et beaucoup d'improbité.

Aude aliquid brevibus gyaris et carcere dignum,
Si vis esse aliquis : probitas laudatur et alget[1].

Pendant que quelque gredin fait rafle d'un million en côtoyant habilement le Code pénal, bourre son portefeuille, monte en voiture et éclabousse les passants, un homme de génie travaille quinze heures par jour pendant trente ans, et meurt de faim dans sa mansarde. Cependant la société applaudit, elle afflue dans les salons du voleur, elle y prodigue ses compliments et ses sourires. On le cite comme un habile homme s'il a gagné un million, comme un génie s'il en a dix ; à vingt millions il sera un prodige. Tout le monde le flattera et le servira, parce que tout le monde convoitera une part dans son butin. Il est devenu le roi et le protecteur de ceux qui pensent et qui travaillent, à force de les avoir volés. A présent qu'il est arrivé, et qu'il a esquivé adroitement la maison de réclusion et les galères, il se donne le luxe

1. Juvénal, *Satire* I, v. 73, 74.

d'être honnête homme et bienfaisant. Il défend la propriété dans des brochures ; il envoie cinquante mille francs aux hospices chaque année. A défaut d'un poëte (il n'y a d'alexandrins que pour les princes), il trouve au moins un journaliste pour le prôner, jusqu'à ce qu'on le porte triomphalement au cimetière, au milieu des bénédictions. Sa fortune mal acquise devient inviolable et sacrée après vingt ans ou trente ans de possession, selon les cas [1]. Il le faut bien, une fois la propriété admise, pour asseoir la société et ne pas éterniser les procès et les inquiétudes. Il n'y a pas de société sans prescription, parce qu'il n'y a pas de propriété sans sécurité. Mais si l'honnête homme à bout de force, et voyant son enfant dépérir, descend dans la rue et demande un sou en pleurant, on le jette en prison pour délit de mendicité : il pourrira au dépôt ou à la maison pour dettes. Le XVIe siècle condamna Galilée à faire amende honorable ; le XIXe condamne Sauvage à mourir insolvable sous les verrous : autre temps, autre inquisition !

Quelquefois ce n'est plus à l'origine des grandes fortunes qu'on s'en prend, c'est au luxe scandaleux. Un hôtel somptueux s'élève dans un quartier pauvre au milieu des échoppes. Les équipages roulent toute la nuit ; on entend les violons et le choc des verres. A qui ces colonnades, ces velours, ces tableaux de prix, ces chevaux enrubannés, ces estafiers? A une courtisane. Une demi-douzaine de débauchés à qui elle enseigne tous les vices lui jettent à l'envi des millions : « obscena pecunia [2]. » Mais ne craignez rien, elle est bonne fille : elle aura toujours une pièce d'or à donner à la sœur de charité ou à la petite sœur des pauvres : aumône bien nécessaire à tant de pauvres mères qui perdent leur santé dans un travail rebutant, à tant d'enfants étiolés par les privations et le

1. Code civil, art. 2262 sqq; art. 2265 sqq.
2. Juvénal, *Satire* VI, v. 298.



mauvais air, à tant d'invalides du travail, blessés dans les ateliers ou dans les mines !

Ou bien l'on fera le compte de ceux qui travaillent et qui souffrent, et de ceux qui jouissent sans travailler[1] ; des milliers de malheureux d'un côté, une petite minorité de millionnaires de l'autre. Il n'y a pas même de justice ni de concurrence pour les pauvres gens. Le pauvre veut-il organiser un petit commerce? Le gros capital épuise la fabrique, emplit ses magasins, vend au-dessous du cours, subit en se jouant des pertes et reste seul en possession du marché. Le pauvre veut-il fabriquer? Le capital met enchère sur les outils, sur la matière première; il s'empare à l'avance de toutes les places. Le pauvre alors renonce à la spéculation, redevient ouvrier, offre ses bras; mais le capital fait aussitôt ses prix, et met sa victime entre un salaire insuffisant et le chômage. Le pauvre, par une loi fatale, s'appauvrit chaque jour; le riche s'enrichit. Pas de crédit pour le pauvre : on ne prête qu'aux riches. Pour fonder une manufacture, pour l'achalander, pour en écouler les produits, pour vendre à propos, il faut de l'argent; un cercle vicieux s'il en fut! Il faut de l'argent aussi pour plaider. La raison est du côté des écus. Allons, suez, bonnes gens ! passez la bricole à votre cou, voiturez les pierres de taille, exténuez-vous dix heures par jour à scier des poutres, montez sur le haut des toits confiant votre vie à de frêles échelons, pour que ces rois de la terre s'endorment sur le duvet, sous des rideaux de soie, boivent le champagne dans des cristaux de Bohême, et se déclarent malheureux si la récolte du Johannisberg n'a pas été bonne. Voilà ce

1. Ἀναγκαῖον ἐγκλήματα γίνεσθαι πρὸς τοὺς ἀπολαύοντας μὲν ἢ λαμβάνοντας πολλὰ, ὀλίγα δὲ πονοῦντας, τοῖς ἐλάττω μὲν λαμβάνουσι, πλείω δὲ πονοῦσιν. « Il s'élèvera nécessairement contre ceux qui jouissent ou reçoivent beaucoup tout en travaillant peu, des réclamations de la part de ceux qui reçoivent peu tout en travaillant beaucoup. » (Arist., *Polit.*, liv. II, chap. II, § 2. Tr. fr., t. I, p. 103.)

qu'on dit; et on l'a tant dit, qu'il n'y a pas d'homélie plus ressassée. Les sermons, les mélodrames, les romans, les journalistes font chorus avec les philosophes. La jeunesse élégante et dépravée a applaudi comme les autres à ces tirades vertueuses; et puis elle a bâillé, à cause des redites; et enfin elle s'est écriée: « Qu'est-ce que cela prouve? »

Qu'est-ce que cela prouve en effet contre la propriété? Qu'il y ait des fripons, des voleurs, des prostituées, des débauchés, cela prouve contre les mœurs sans doute; cela ne prouve pas contre les lois. Mon voisin a gagné sa fortune en volant, et moi, j'ai gagné la mienne en travaillant: est-ce que ma probité a quelque chose à voir avec son infamie? Est-il vrai, oui ou non, que toute peine mérite salaire? que l'ouvrier doit être payé à proportion de la beauté et de la quantité de son ouvrage? que le salaire appartient sans réserve à celui qui l'a gagné légitimement? qu'il peut en disposer à son gré, le donner, le léguer, le transmettre à ses enfants, le dissiper même, si bon lui semble, sans que personne puisse y trouver à redire? Et si cela est vrai, de quoi vous plaignez-vous? De l'abus? Tout le monde le condamne. De la faiblesse des lois répressives? Réformez-les. Des facilités laissées aux joueurs? de l'impunité accordée aux voleurs publics, aux usuriers, aux commerçants frauduleux? A la bonne heure; plaignez-vous sur les toits, au nom de l'humanité, au nom de la morale. Nous vous aiderons de tout notre cœur dans cette croisade, d'abord au nom de l'humanité et de la morale, comme vous-mêmes, et ensuite, au nom de la propriété, violée, mise en péril, outragée par ces excès.

3. Du régime de la propriété.

Il n'y a pas d'erreur plus fatale ni plus répandue que de confondre la propriété elle-même avec le mauvais régime de la propriété. Ceux qui croient tout perdu à la moindre plainte, au premier cri de réforme, accroissent

singulièrement ce danger, en établissant entre le principe et les abus une solidarité que le bon sens et la justice repoussent. Quelle extravagance, pour un commerçant honnête, de se faire le champion d'un banqueroutier! Telle fut la conduite des réactionnaires de 1789, quand ils remplirent le pays et l'Assemblée de leurs doléances, parce que la corvée était menacée. Les paysans ne feront plus gratis les charrois de leurs seigneurs ! ils ne casseront plus les pierres dans la cour du château! ils pourront aller et venir, comme dit la Déclaration des droits de l'homme, sans avoir un bailli à leurs trousses qui les fasse arrêter en vertu du droit de suite! Voilà, par ces témérités, le principe sacré de la propriété subverti! La liberté humaine peut être une belle chose; mais tant pis pour ceux qui n'y ont pas droit, étant nés de parents taillables et corvéables! Si une loi protégeait les jeux de bourse (pardon de l'hypothèse) et les honnêtes gens qui battent monnaie avec de fausses nouvelles, il y aurait peut-être d'habiles théoriciens pour la défendre au nom du principe sacré de la propriété? Non, ce sont des sophismes des deux parts. Le principe de la propriété est juste et inviolable; les lois de détail peuvent être bonnes ou mauvaises, suivant l'état de la législation et des mœurs. Il faut respecter le principe, qui est fondé sur la justice éternelle, et sans lequel il n'y a ni travail ni liberté; il ne faut ni le condamner à cause des abus, ni absoudre les abus à cause de lui. Ces vérités sont bien simples; mais que ne peuvent la peur ou l'envie?

Il est certain que la justice veut l'existence et la stabilité de la propriété, parce qu'elle est la rémunération et le fruit direct du travail;

Que l'intérêt de la société exige impérieusement la sécurité de la propriété, sans laquelle il n'y a ni crédit, ni travail, ni progrès, ni ordre public;

Que la propriété privée s'identifie avec le droit individuel, avec la liberté individuelle; qu'on ne peut toucher

à la propriété sans blesser la liberté; que la liberté et la propriété ont le même sort, avancent, reculent ou périssent ensemble : ces principes sont évidents, ils sont surabondamment démontrés. On conçoit qu'une société puisse renoncer à la propriété, mais à condition qu'elle renonce du même coup à la liberté ; quant à prétendre les séparer l'une de l'autre, c'est une utopie que peut seule expliquer la plus profonde ignorance de la nature humaine et des conditions de l'ordre social.

Mais il n'est pas moins certain que la propriété, qui est un bien nécessaire, entraîne des abus à sa suite; que ses lois les plus justes peuvent être dures dans leurs applications; que, parmi les lois qui la régissent chez les différents peuples, il s'en glisse souvent de regrettables ou même d'iniques; que les mœurs protégent quelquefois l'injustice et le désordre, et qu'enfin, en matière de propriété comme en toute autre, le droit individuel, la liberté individuelle doivent compter avec la communauté. En société, aucun droit n'est garanti qu'à la condition d'un sacrifice. La question est de ne pas exagérer le sacrifice, puisque la règle commune à toutes les libertés est que le seul sacrifice légitime est le sacrifice nécessaire.

De même que la propriété disparaît sous le privilége dans le monde féodal parce qu'elle est surchargée de gênes et de redevances, la propriété absolument émancipée et ne reconnaissant aucune limite deviendrait à son tour une tyrannie. Tout doit être tempérament et mesure dans les relations des hommes. Qu'il soit une fois établi que la communauté n'a aucun recours contre le droit individuel du propriétaire, et la propriété, languissante hier sous le privilége, va périr aujourd'hui sous l'exagération des droits. Un notaire, armé d'un contrat, arrêtera une armée au coin d'un champ. Les routes, les canaux, les chemins de fer ruineront le commerce par leurs sinuosités. Il n'y aura plus qu'un grenier, d'où le blé sortira à des prix excessifs, et qu'un atelier, où l'ouvrier s'épuisera à

des prix dérisoires. L'argent se coalisera contre nos besoins et contre nos bras. Il nous tuera par le monopole et l'exploitation. Quand nous n'aurons plus rien à lui vendre, il nous achètera nous-mêmes. L'humanité tournera dans un cercle, et rétablira l'esclavage par l'exagération de la liberté. C'est donc une vérité d'évidence, que la propriété, comme la liberté, doit faire des sacrifices à l'ordre.

Parmi les sacrifices que la communauté exige de la propriété privée, les uns concernent l'État considéré comme personnification de l'intérêt social : il faut placer dans cette catégorie les lois qui restreignent le droit de tester, pour le père de famille, à la moitié, aux deux tiers ou aux trois quarts de ses biens selon le nombre de ses enfants, les impôts de toute nature, l'expropriation pour cause d'utilité publique; les autres concernent l'intérêt des membres de la communauté; car il y a des intérêts privés qui ont paru assez généraux et assez respectables pour que la société s'en préoccupât : telles sont les lois sur l'usure, sur les associations de capitaux, et sur l'assistance publique. Nous laissons ici de côté la réglementation du travail, qui fera l'objet d'un autre chapitre.

Pour comprendre le caractère de ces lois, on n'a qu'à en exagérer les prescriptions. L'impôt, par exemple, peut être de la moitié, des trois quarts du revenu ; il peut rendre illusoire la propriété individuelle. La loi d'expropriation pour cause d'utilité publique, si les conditions n'en sont pas scrupuleusement réglées, peut rendre l'État maître de toutes les valeurs. Si la part faite à l'assistance publique est très-grande, les propriétaires ne sont plus que les administrateurs des biens des pauvres, etc.

La même démonstration se fait encore d'une autre manière. Prenons pour exemple l'impôt. Si le principe est l'inviolabilité de la propriété privée, l'impôt sera consenti par les imposables ; ils en détermineront la quotité, ils en suivront et en surveilleront l'emploi. L'impôt dans

ces conditions est une concession de la propriété privée à un intérêt général. Au contraire, si le principe est le haut domaine de l'État et la monopolisation des valeurs, le gouvernement quel qu'il soit, prince ou assemblée, fixera lui-même l'impôt, le percevra et l'emploiera sans contrôle. Dans ce système, la propriété privée n'est qu'une concession faite par le pouvoir central à la liberté individuelle.

Cette distinction posée, on voit sur-le-champ quel choix est le nôtre. Nous tenons pour la propriété, c'est-à-dire pour le droit individuel, pour la liberté. C'est elle qui est le principe. Toutes les restrictions qu'on lui impose sont des concessions faites à l'intérêt commun. Les rectrictions ne sont légitimes que dans la stricte proportion de leur nécessité.

Les restrictions imposées par la loi à la propriété sont de trois sortes : en effet, la société peut entraver l'action du propriétaire sur ses biens; elle peut prélever une dîme sur le capital ou sur le revenu; elle peut exproprier.

1° RESTRICTIONS A LA LIBRE DISPOSITION DES BIENS. — LE TESTAMENT; LE CONTRAT DE MARIAGE.

Voyons d'abord ce qui concerne le patrimoine. Chez nous, aujourd'hui, le père de famille est sans contredit maître de ses biens; il peut les aliéner et les transformer, il peut même les détruire; mais il ne peut les donner à titre gratuit ou les léguer par testament que dans une certaine proportion déterminée par la loi. A cet égard, il n'est qu'usufruitier de ses biens, sur lesquels ses enfants, et même à défaut d'enfants, ses ascendants en ligne directe, ont un droit d'hérédité expressément garanti par l'article 913 du Code civil[1].

1. Sous l'ancien régime, on avait une plus grande faculté de tester; on avait même le droit d'institution d'héritier. Cela s'entend des familles libres; car l'ancien droit féodal avait au contraire démem-

Quel est le but de cette restriction au droit de propriété ? Quel en est le sens[1] ?

S'agit-il de favoriser la durée des familles par la perpétuité du patrimoine ? Ce sentiment est excellent sans doute, il est nécessaire ; il est le fondement des bonnes mœurs ; mais il n'est pas assez évidemment indispensable pour justifier à lui seul un empiétement de l'État sur l'autorité paternelle.

S'agit-il simplement pour l'État de prendre en main les intérêts des enfants, comme lorsqu'il écrit l'obligation pour les parents de les nourrir, de les élever et de les entretenir[2] ? Évidemment non ; sa sollicitude pour l'intérêt des enfants doit aller jusqu'à leur garantir la première éducation ; mais l'enfant une fois élevé et parvenu à l'âge de la force, il n'y a plus de raison pour que l'État prenne fait et cause pour les espérances de l'enfant, contre la possession du père. Tout au plus intervient-il dans les cas de folie[3], ou de prodigalité tellement constatée, que les restrictions imposées à la liberté du père dans l'intérêt des enfants profitent, à la fois, et aux futurs héritiers et à l'interdit[4].

S'agit-il enfin, dans la fixation d'une quotité disponible, de tenir compte de la diversité des sources qui alimentent la fortune paternelle, des successions que le père a recueillies et qui sont plutôt dévolues à la famille qu'à sa personne, des apports de la mère, qui profitent à la masse jusqu'à l'époque des reprises, et des gains des enfants, qui, par une disposition formelle de la loi, se confondent avec ceux du père lorsque ses enfants demeurent

bré et séparé tous les éléments du droit de propriété. On trouve dans des chartes du XIIe siècle des concessions du droit de tester, des concessions du droit de vendre. (M. Guizot, *Histoire de la civilisation*, t. IV, p. 220 sqq.)

1. Cf. M. Demolombe, *Traité des successions*, t. I, p. 416.

2. Code civil, art. 203, 1370. — 3. Art. 489 sqq. — 4. Art. 499, 513, 514.

avec lui, et ne font pas un commerce séparé[1] ? Non : si le législateur a fait la distinction des biens en propres et acquêts dans le titre du contrat de mariage, il ne l'a faite que là, par une dérogation peut-être inutile, peut-être dangereuse, aux principes d'unité et de régularité qui ont présidé à la rédaction du Code civil, et cette distinction ne peut être ni généralisée, ni portée ailleurs. La loi qui restreint la faculté de tester, est purement et simplement une loi politique; mais une loi politique dont l'importance est capitale. C'est l'intérêt direct de l'État que les législateurs ont eu en vue; c'est la stabilité de tout l'édifice de la société civile, et le maintien des principes de 1789.

La propriété fait la société. Nos pères auraient renversé la Bastille, interrompu par un terrible interrègne les traditions monarchiques, brûlé les chartriers, rasé les châteaux, appelé les paysans à l'urne électorale, versé leur sang sur tous les champs de bataille de l'Europe, hélas ! et sur toutes les places de nos cités, que tout ce travail de géants aurait pu s'écrouler sur eux, sans presque laisser de traces. Quand ils ont été lassés de frapper et de se dévorer, quand les excès de la Révolution ont amené le moment de l'affaissement et de la stupeur, la monarchie est revenue, avec ses pompes, et sa police, et ce grand silence qu'elle fait dans les âmes. Cette France héroïque et bruyante s'est disciplinée tout à coup sous la main de Bonaparte, et l'a adoré à genoux. Pour lui, il l'a menée plus durement et plus glorieusement que Louis XIV. Le lendemain de son sacre, la république paraissait effacée de toutes les mémoires. Lui-même pouvait se croire roi. Le rêve a duré dix ans; et quand tous les rois de l'Europe eurent ramené Louis XVIII par la main dans le palais de ses pères, que lui manquait-il pour restaurer la tradition ? Avait-il un valet de moins que Louis XVI ?

1. Code civil, art. 387.

Quelle tempête de cris! quelle avalanche de fleurs! La place de l'échafaud en était toute jonchée, à ne plus reconnaître une seule tache de sang! Il semblait, à entendre les courtisans, que la Révolution ne pesait pas plus dans les destinées de l'humanité que la Fronde. Le 4 août était maudit comme le 21 janvier, comme le 21 septembre; Louis XVIII était peut-être le seul qui se rappelât, par boutades, l'assemblée des notables! Necker n'avait été qu'un révolutionnaire déguisé, Choiseul un philosophe, un libéral; on remontait jusqu'à Maintenon, jusqu'au P. Tellier. Et tout cela prenait faveur ; grâce un peu, il est vrai, aux baïonnettes autrichiennes. Et malgré tout cela, malgré l'Autriche, la Russie et l'Angleterre, malgré notre étrange faculté d'oublier, malgré le roi et les nobles, malgré la camarilla, 89 a vécu, la Révolution est restée debout, par la force de l'article 745. Trois lignes du Code civil, qui rendent l'aristocratie de race impossible, ont été plus fortes que l'Europe.

Sous l'ancien régime, la propriété noble, comprenant les parcs et les châteaux, ne se divisait pas; la propriété en roture se divisait comme aujourd'hui. De sorte qu'on respectait la terre inutile, et on morcelait la terre labourable.

En outre, la noblesse, par l'interdiction du commerce et de l'action, allait se ruinant, vivant des aumônes royales; de sorte que la terre manquait au cultivateur par la division des rotures, et l'argent à la terre par la détresse des nobles.

Le noble était courtisan ou meurt-de-faim. Quand il restait sur sa terre, il faisait, par ses privilèges, le vide autour de lui, et contraignait les bourgeois, ses voisins, à l'absentéisme.

Ce régime avait donc contre lui la justice, puisqu'il créait l'inégalité entre les frères; l'intérêt social, puisqu'il appauvrissait la terre; l'intérêt politique, puisqu'il entretenait une noblesse, ou du moins une aristocratie ter-

ritoriale, et en même temps la condamnait à l'épuisement[1]. Tout se réunissait en faveur du partage égal des successions, le droit et l'intérêt. Cette loi de partage est la source d'où l'industrie moderne est sortie. Le père meurt : la fortune reste dans la famille, égale, mais divisée. Aucun des enfants ne veut déchoir ; tous redoublent d'efforts. Leur part de patrimoine ne suffit pas à les entretenir dans l'oisiveté ; mais elle est l'instrument de leur travail, et le solide fondement de leur ambition[2].

Au début de la Révolution, si la faculté absolue de tester avait été maintenue, tous les nobles auraient constitué des majorats par testament, et la volonté de la Constituante aurait été déjouée par les volontés particulières. La Constituante sentit le péril, et, après avoir établi l'égalité des enfants par le décret du 15 mars 1790, elle porta son attention sur le droit de tester, les majorats, les substitutions fidéicommissaires, en un mot sur toutes les institutions qui, dans l'ancien régime, consacraient la toute-puissance paternelle et venaient en aide au principe aristocratique de l'accumulation sur une seule tête de tous les biens de la famille. Sitôt que le droit de tester fut mis en question, les écoles philosophiques se trouvèrent en présence. Les matérialistes, pour lesquels il ne reste rien de l'homme après la mort, ne

1. « Tous les corps de noblesse qu'on a vus réduits à une dégradante pauvreté dans les monarchies ou les principautés d'Espagne, d'Italie, d'Allemagne ou de l'ancienne France, ont vécu sous le régime des majorats et des substitutions. Les aristocraties, au contraire, qui se sont le mieux maintenues dans le monde, en Grèce, dans la république romaine, à Florence, à Venise, dans toutes les républiques italiennes du moyen âge, dans celles de la Suisse et de l'Allemagne, ont été régies par la loi du partage égal des biens, et cette loi n'a pas empêché que des fortunes colossales s'y soient maintenues durant plusieurs siècles, alors même que ces fortunes y étaient engagées dans le commerce. » (De Sismondi, *Nouveaux principes d'écon. polit.*, t. I, p. 297.)

2. Cf. M. Dunoyer, *De la liberté du travail*, liv. X, chap. III, t. III, p. 478.

comptaient guère que pour une superstition ce respect de la volonté posthume du testateur; et ils avaient avec eux les disciples des encyclopédistes qui, révolutionnaires avant tout, et voulant faire de la société table rase, traitaient en ennemie toute doctrine dont la tendance était d'enchaîner le présent au passé, et la volonté des vivants à celle des morts. Mirabeau lui-même, quoique spiritualiste, s'indignait contre ce « despotisme testamentaire, » dont la France portait encore le poids dans la distribution actuelle des fortunes, et qui, si on le maintenait, rendrait l'égalité impossible et la loi vaine[1]. « Quel motif avez-vous pour préférer la sagesse du testateur à celle de la loi? disait Robespierre. L'homme peut-il disposer de cette terre qu'il a cultivée, lorsqu'il est lui-même réduit en poussière[2]. » Mirabeau, Robespierre, Tronchet lui-même, et tous ceux qui, dans des écoles diverses, voulaient supprimer le droit de tester, ou seulement le restreindre, réduisaient le droit naturel de propriété à la possession viagère, et considéraient la transmission comme un droit purement social, dont ils ne contestaient ni l'utilité ni la nécessité, mais qui, étant créé par la société, pouvait être légitimement modifié et limité par elle.

Les catholiques, au contraire, fortement imbus du dogme de l'immortalité, voulaient prolonger la puissance des pères et les effets de la piété filiale au delà des limites de la vie. Attachés presque tous à la cause de la résistance, ils défendaient, en même temps que la puissance paternelle, la dernière chance de l'aristocratie. Ils avaient pour eux les habitudes invétérées de la nation et un certain effroi des défenseurs du droit de propriété, qui ne comprenaient pas qu'une si grande restriction pût être

1. Discours posthume de Mirabeau, lu à l'Assemblée par Talleyrand, séance du 2 avril 1791.
2. Séance du 5 avril 1791.

prononcée sans affecter profondément le principe. La loi romaine, qui gouvernait presque tout le Midi, quoique favorable à l'égalité, laissait au père la liberté de disposer de ses biens; et quant aux lois d'origine germanique d'où était sortie l'organisation féodale de la société française, elles consacraient à la fois l'inégalité des partages et le droit absolu d'institution d'héritier. Cazalès tira un grand parti de ces raisons empruntées au droit, à la philosophie, aux intérêts et aux préjugés des familles.

Une opinion mixte, représentée surtout par Tronchet avec une grande force de science et de raison, essaya de se faire jour entre les deux doctrines extrêmes, et de consacrer le droit de tester en le restreignant, pour que l'égalité pût être maintenue sans rien coûter aux croyances spiritualistes, à la liberté de la propriété ni à la puissance paternelle. La Constituante hésita; et, malgré les efforts des comités de constitution et d'aliénation, elle n'aboutit à aucune solution définitive.

Cependant le droit de tester, provisoirement maintenu, fut activement employé par le parti de la résistance contre l'égalité des partages; l'expérience de sa force et de ses dangers était déjà faite en 93, et les prévisions de Mirabeau et de Tronchet étaient justifiées, quand la Convention, sur le rapport de Cambacérès, prit le parti d'assurer l'égalité des enfants et la perpétuité du patrimoine en fixant la quotité disponible [1]. Ce fut un de ses grands

1. Code civil. Art. 913, 914, 915 et 916. Comparez le rapport sur le projet de Code civil présenté à la Convention le 9 août 1793, par Cambacérès. « *Conventions matrimoniales.* La volonté des contractants est la règle la plus absolue; elle ne connaît d'autres bornes que celles qui sont placées pour l'intérêt général. Ainsi les époux ne peuvent dans le pacte matrimonial, ni éluder les mesures arrêtées pour opérer la division des fortunes, ni contrevenir au principe qui a consacré l'égalité du partage. — *Quotité disponible.* Le comité a réservé au père le droit de disposer d'une partie de ses biens. Le contraire blesserait trop nos habitudes sans aucun avantage pour la société, sans aucun profit pour la morale. Mais il a estimé que la

coups d'autorité, car elle mit la main sur la propriété privée; mais il est vrai qu'il fallait s'y résigner ou périr. Aujourd'hui le péril est moins grand, le partage égal est passé dans les mœurs, et il n'y a plus à craindre une conspiration de mourants contre l'article 745. Le temps semble donc venu de relâcher la sévérité des lois successorales, et de rendre à la propriété une partie de la liberté que l'intérêt politique lui a jusqu'ici enlevée. Cependant l'État ne peut pas laisser aller la propriété sur sa bonne foi. L'exemple de l'Angleterre, où le droit de tester est presque absolu [1], ne peut pas être allégué, puisque cette extension de l'autorité paternelle y coexiste avec les substitutions et les majorats. Le but de la loi anglaise est de maintenir l'aristocratie; et le but de la loi française est de la détruire [2]. Dans tous les cas, il est nécessaire que

réserve devait être modique, et qu'elle ne devait jamais être l'occasion d'une injuste préférence pour aucun des enfants. — *Dons et legs*. Il répugne à l'idée de bienfaisance que l'on puisse donner à un riche; il répugne à la nature que l'on puisse faire de pareils dons, lorsqu'on a sous les yeux l'image de la misère et du malheur. Ces *considérations attendrissantes* nous ont déterminés à arrêter un point fixe, une sorte de maximum, qui ne permet pas de donner à ceux qui l'ont atteint. »

1. En France, en 1825, sur sept mille six cent quarante-neuf liquidations judiciaires de successions, il y en avait mille quatre-vingt-une testamentaires. Dans le Royaume-Uni, en 1838, parmi les héritages frappés d'un droit de mutation, les héritages testamentaires étaient aux autres dans la proportion de huit à trois, et les sommes léguées dans la proportion de dix à un.

2. Quoique le droit de tester soit absolu en Angleterre, il s'en faut que la communauté s'en repose sur les volontés particulières du soin d'organiser la propriété. Au contraire, la part du communisme politique est plus forte chez nos voisins que chez nous, en matière de succession. Premièrement, ils ont les substitutions, qui transmettent le domaine avec le titre, dans les familles nobles, par droit d'aînesse et de masculinité. Secondement, dans les successions ab intestat, la fortune immobilière (ou réelle) appartient tout entière à l'aîné des fils, ou à l'aîné des petits-fils, elle ne vient aux filles qu'en l'absence complète de tout héritier mâle; dans ce cas, s'il y a plusieurs filles, la fortune immobilière est partagée entre elles par parties égales, parce que l'intérêt politique n'existant plus, on

l'État dirige de haut la transmission de la propriété pour qu'elle ne métamorphose pas la société suivant le hasard des volontés particulières. Puisqu'il faut des lois dans un État, il faut de la fixité dans la transmission des fortunes, et le législateur ne saurait faire un code pour une société sujette à changer d'aspect et de nature en un clin d'œil. Le législateur a poussé la précaution jusqu'à déclarer nulles les stipulations matrimoniales qui auraient pour effet de changer l'ordre légal des successions [1].

La loi française, qui a été assez hardie en matière de testament, pour ce qui touche la ligne directe, a respecté davantage la liberté en matière de contrat de mariage. Peut-être pourrait-elle dans l'état actuel des mœurs, se relâcher sans inconvénient sur le premier point, et tendre à plus d'unité sur le second. Les restrictions apportées par la loi au droit des époux de s'avantager l'un l'autre, soit par le contrat de mariage, soit pendant le mariage [2], et la disposition certainement trop rigoureuse qui n'appelle le veuf à la succession qu'après les collatéraux du douzième degré [3] (et même après les enfants naturels [4], mais de ceci, je ne me plains pas), ont pour but, comme la fixation de la quotité disponible, de maintenir de l'uniformité dans la transmission des fortunes. Seulement, ce que la loi sur les successions a fait résolûment et efficacement, la loi sur les contrats de mariage le fait timidement et incomplétement.

Remarquons d'abord que la loi a vieilli : elle exempte la propriété mobilière de la plupart des prohibitions,

revient au droit naturel, c'est-à-dire à l'égalité. Quant à la fortune mobilière (ou personnelle), elle est partagée également entre tous les enfants sans distinction d'âge ni de sexe. Dans ces successions ab intestat, la veuve a droit à la moitié de la fortune mobilière, s'il n'y a pas d'enfants, et au tiers seulement s'il y a des enfants.

1. Code civil, art. 1389.

2. Art. 1091 à 1100 et 1387 à 1389.

3. Code civil, art. 767; et cf. art. 755. — 4. Art. 758.

parce qu'en effet, au commencement du siècle, ce genre de propriété n'était pas, comme aujourd'hui, une partie considérable et chaque jour croissante de la fortune des familles[1]. Les habitudes nouvelles et les nécessités créées par l'usage du crédit public nous mènent infailliblement à une assimilation de plus en plus complète de la propriété foncière et de la propriété mobilière en ce qui concerne la transmission des valeurs, à la généralisation du système de la communauté dans le mariage[2], et à la destruction absolue des restrictions apportées au régime légal de la communauté par la distinction des biens des époux d'après leur origine[3]. L'intérêt de la liberté se trouve ici en opposition avec un intérêt très-pressant et très-général, car il paraît évident que les améliorations

1. Le grand crédit et le grand commerce sont contemporains du XIXe siècle, au moins en France. En outre, sous l'ancien régime, la rente et les offices étaient immeubles.

2. On peut dire dès à présent que c'est le vœu, sinon la prescription de la loi. Code civil, art. 1393, 1400, 1496. Le Code néerlandais, calqué sur le Code civil, proscrit tout autre régime que celui de la communauté. En Angleterre, la femme est si complétement absorbée par le mari que, jusqu'à ces derniers temps, le mari qui avait abandonné sa femme sans motifs, et qui jugeait à propos de rentrer dans ses droits, devenait immédiatement maître de ce qu'elle avait pu gagner par son industrie pendant la séparation. Cette injustice révoltante n'a été détruite que par l'article 6 de la loi du 2 août 1858. Quand on veut faire un legs à une femme mariée, et le soustraire à l'autorité du mari, on est obligé de recourir à des fidéicommissaires ou *trustees*. Il va sans dire que la femme ne possédant rien, elle ne peut pas avantager son mari. Le mari, avant ou pendant le mariage peut avantager sa femme, en lui assurant une provision, *settlement*, dont elle jouit après la dissolution du mariage. Il assigne cette provision sur les revenus de sa propriété immobilière s'il en a une; dans le cas contraire, il a recours à des *trustees*. La loi ne met pas de limites à ces libéralités. La femme à laquelle des biens ont été légués au moyen de *trustees*, peut en disposer par testament.

3. Ce serait rentrer dans l'esprit des dispositions de la loi du 17 nivôse an II (6 janvier 1794) : « La loi ne reconnaît aucune différence dans la nature des biens et dans leur origine pour en régler la transmission. » (*Voy.* Code civil, art. 732.)

du régime hypothécaire ne produiront l'effet qu'on en attend, que quand les transactions ne seront pas à chaque instant entravées par le doute que laissent planer sur toutes les fortunes les stipulations du contrat de mariage[1].

Notre Code français accorde aux libéralités des époux avant le mariage une latitude presque complète. Il leur défend seulement de violer les lois existantes, prohibition écrite dans les articles 1388 et 1389, mais qui pourrait parfaitement être sous-entendue. Il n'est pas permis aux époux une fois mariés de changer leur contrat[2]: disposition qui tient à la stabilité du lien conjugal, dont les effets ne peuvent être modifiés, et qui a pour but de préserver le mari contre les entraînements de la passion, la femme contre les abus de pouvoir du mari, les enfants contre l'égoïsme des parents. Le Code prévoit l'absence de stipulations particulières, et, dans ce cas, mais dans ce cas seulement[3], il se charge lui-même de régler les conditions civiles du mariage. Ce règlement est parfait dans tous ses détails; c'est le régime de la communauté[4]. Il serait bien à souhaiter que tous les mariages pussent se faire sous ce régime, et que les volontés particulières n'y introduisissent aucune modification; ce serait la meilleure de toutes les institutions de crédit, et de toutes les lois hypothécaires. Mais, en cette matière comme en mille autres, on n'ose pas souhaiter une réforme qui coûterait trop cher à la liberté. Le père de famille a des

1. Il n'y a que la publicité qui puisse fonder un bon régime hypothécaire, et la publicité ne sera jamais complète avec la liberté en matière de contrat de mariage, et l'article 1583 du Code civil qui transmet la propriété à l'acheteur « dès qu'on est convenu de la chose et du prix, quoique la chose n'ait pas encore été livrée ni le prix payé. » (Cf. M. Ed. Laboulaye, *Hist. du droit de propriété foncière en Occident*, liv. III, chap. VIII, p. 153, et le discours sur le droit de résolution des aliénations d'immeubles prononcé par M. Valette devant l'Assemblée législative, dans la séance du 17 décembre 1850).

2. Code civil, art. 1395. — 3. Art. 1387. — 4. Art. 1393.

raisons que la loi ne peut pas prévoir; les contractants et les ascendants ou tuteurs des contractants ont un devoir à remplir que la loi ne doit pas entraver; ils ont des droits à exercer que la loi ne doit pas effleurer. Ce que la loi ne fait pas directement par voie de prescription, elle peut le faire, dans une matière à la fois si délicate et si importante, par voie de conseil, en indiquant, en facilitant la meilleure constitution de la société conjugale. L'article 1387 a déjà exercé à cet égard une influence visible, et finira peut-être par triompher des anciennes habitudes que le Code a respectées. Peut-être y a-t-il lieu de regretter, au double point de vue d'une uniformité désirable et d'une liberté légitime, que le législateur de 1804 ait pris la peine de réglementer aussi le régime dotal[1]. Il eût mieux valu ne mettre dans la loi qu'un seul système qui eût eu d'autant plus de chances de se généraliser, et laisser tout le reste à la libre appréciation des parties. L'État a un égal intérêt à empêcher les successions irrégulières et à introduire la régularité dans les stipulations matrimoniales.

On peut dire en général qu'il est de l'essence du patriciat de favoriser le droit de tester, la toute-puissance paternelle, les droits d'aînesse et de masculinité, et les dispositions légales restrictives de la liberté des échanges;

Et de l'essence de la démocratie de favoriser l'égalité des partages, la conservation dans la famille des biens patrimoniaux, et la mobilisation de la propriété foncière.

On est contraint d'avouer que l'article 745 et les articles analogues fondent la démocratie aux dépens de la liberté. Il faut que l'intérêt politique, l'intérêt de la communauté soit bien pressant et bien évident pour que la société restreigne à ce point dans la main du citoyen le double droit du père et du propriétaire.

1. Art. 1540 et sqq.

2° PRÉLÈVEMENTS SUR LE CAPITAL OU LE REVENU. — L'IMPÔT.

Les impôts sont si nécessaires, que le principe même de l'impôt ne peut être contesté. Les charges de la communauté doivent être acquittées par ses membres. Seulement la justice veut que la propriété se dessaisisse elle-même, et dans la stricte mesure des besoins: sans cela il y aurait spoliation. L'ancienne monarchie avait poussé à l'excès la fureur d'imposer arbitrairement, et de consommer scandaleusement. On décidait l'impôt, sans aucune intervention des contribuables, dans le conseil du roi, dans son antichambre, dans son alcôve. Il sortait de là plusieurs fois l'an un petit papier qui comblait de joie les traitants, et mettait cent mille familles sur la paille. Le parlement réclamait, et faisait de belles périodes : après quoi, d'un bout de la France à l'autre, l'armée des collecteurs se mettait en campagne. Beaucoup, pour éviter cette nouvelle ruine, achetaient des charges qui conféraient la noblesse, c'est-à-dire l'exemption; mais le Trésor n'y perdait rien, du moins dans le moment, grâce à la finance qu'il fallait verser. On cite des communautés de moines non autorisées, qui achetèrent une charge de secrétaire du roi pour échapper à la capitation. L'assiette de l'impôt ne démentait pas son origine; les intendants partageaient le fardeau à leurs subdélégués, et les subdélégués répartissaient ensuite les bordereaux entre les habitants à leur bon plaisir. Au bout de l'année, le peuple avait sué quelques millions, dont un quart à peu près entrait dans l'épargne. On en avait vraiment besoin pour payer l'arriéré de la troupe, ou les bâtiments du roi, ou ses chasses; cependant, le plus souvent, cette maigre pitance n'allait ni aux soldats, ni aux maçons, ni aux artistes. Le roi n'avait-il pas sa pauvre noblesse à pourvoir, et ses plaisirs personnels à payer? Cent mille écus au cardinal,

pension de vingt mille livres au marquis, de douze cent livres au chanteur. Le tout pouvait se résumer en deux mots : prendre constamment, arbitrairement, dans la poche du pauvre, pour gorger de plus en plus les riches, sans autre motif que la faveur[1]. C'était un bien vieux système, car déjà Brantôme disait, sous François Ier, que rien n'est trop cher pour un favori. Henri III, quand l'impôt ne rendait plus, mendiait très-bassement des secours, et l'aumône reçue, il la versait dans l'escarcelle de ses mignons. Les pensions s'inscrivaient sur un livre qu'on appelait le livre rouge : il était gros[2]. Le peuple, pressuré depuis des siècles, et qui devinait depuis des siècles ce qu'on faisait de son argent, fit deux choses au début de la Révolution : il brûla le livre rouge et reconquit le gouvernement de l'impôt : c'était reconquérir la propriété privée! Depuis, il n'a pas abandonné ce droit, que les divers communismes qui ont régné ont été obligés de subir à demi, quand ils étaient forts, et de subir complétement à mesure qu'ils s'affaiblissaient. Voici des principes sur lesquels, si je ne me trompe, tout le monde est d'accord en matière d'impôt :

Il y a une grande différence entre une dépense imposée par un maître, et une dépense voulue et consentie par les imposables ; l'une est un tribut, l'autre, une cotisation.

Il y a une grande différence entre un impôt qui profite au seigneur, et un impôt qui profite à la communauté; l'un est une dépense sèche, de l'argent perdu pour les contribuables, l'autre est de l'argent bien employé, un bénéfice pour les contribuables.

Il y a une grande différence entre un impôt qui profite

1. Les pensions étaient un des griefs du tiers état contre la noblesse. La révision des pensions fut un des mémorables décrets du 4 août. *Voy.* l'art. 15 de la loi du 11 août 1789.

2. Séance de l'Assemblée constituante, du 28 novembre 1789.

au bien commun, et un impôt qui profite à quelque intérêt particulier; le premier est un placement, l'autre est un don. Le premier rend à chacun sa mise avec des bénéfices; le second prend dans toutes les bourses pour en remplir quelques-unes.

Lord Mac-Aulay remarque que de 1685 à 1841, la population de l'Angleterre a un peu plus que triplé, tandis que les dépenses communes sont devenues quarante fois plus fortes. Mais ce n'est pas là un progrès du communisme sur la liberté, parce qu'en Angleterre l'impôt est fixé et voté librement par les contribuables. Ce qui se fait par la volonté de tous, ne se fait contre personne.

Tel était le sentiment de l'Assemblée constituante quand elle écrivit les articles suivants de la Déclaration des droits de l'homme.

« Pour l'entretien de la force publique et les dépenses d'administration, une dépense commune est indispensable; elle doit être également répartie entre tous les citoyens en raison de leurs facultés.

« Tous les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes ou par leurs représentants la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

« La société a droit de demander compte à tout agent de son administration[1]. »

3° EXPROPRIATION. — EXPROPRIATION POUR CAUSE DE MORALITÉ : LES DROITS FÉODAUX; L'ESCLAVAGE. — EXPROPRIATION POUR CAUSE D'UTILITÉ : LES TRAVAUX PUBLICS; LES MINES; LA PROPRIÉTÉ LITTÉRAIRE ET INDUSTRIELLE.

Puisque nous tenons l'immortelle Déclaration des 3-14 septembre 1791, nous en extrairons sur-le-champ l'article 17, qui est ainsi conçu :

1. Art. 13, 14 et 15.

« La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité. »

Cet article est parfait en ce qu'il constate le droit absolu de la propriété privée, en ce qu'il motive l'exception sur un cas de nécessité publique, c'est-à-dire évidemment sur un cas de force majeure; et en ce qu'il entoure l'expropriation de toutes les formalités et de toutes les compensations qui consacrent un droit, même en le restreignant.

Il y a une autre expropriation dont la Déclaration des droits de l'homme ne parle pas, c'est l'expropriation pour cause de moralité publique. La loi se tait sans doute, parce que le terme d'expropriation ne serait pas juste. Ce qui ne peut être possédé, sans que la morale soit blessée par le fait de cette possession, ne peut absolument être possédé. La loi ne prononce pas l'expropriation du propriétaire, puisqu'il n'y a pas à ses yeux de propriétaire : elle se borne à déclarer la liberté de la personne ou de la chose sur laquelle un droit de propriété est prétendu. Ce principe est le même que celui qui, dans les conventions particulières et les testaments, annule de plein droit toutes les clauses contraires à la morale publique. La loi humaine ne peut jamais ni s'opposer directement à la loi divine, ni en consacrer la violation.

L'Assemblée constituante n'hésita pas à déclarer abolis tous les prétendus droits que la féodalité donnait à l'homme sur la personne des autres hommes. En vain les contre-révolutionnaires s'efforçaient-ils de fonder ces prétendus droits sur la conquête, ou sur un échange volontairement consenti par les familles serves qui, à des époques de barbarie, avaient donné leur liberté pour obtenir la protection des seigneurs. L'Assemblée répondit que le droit de conquête, ou le droit de la force, n'était que la négation même du droit; et qu'il ne pouvait

petits côtés de la question, des incidents, on revient au vrai, au fondamental, et on se sent d'autant plus opprimé par l'ordre établi qu'on voit mieux, et de plus près, ce que serait l'ordre réel, la justice. Le jour vient où les forces du patient sont à bout; il parle de rachat d'abord, puis d'abolition. La grande idée efface et fait oublier la petite. C'est ainsi que les juifs d'Alsace qui avaient de bonnes et valables cédules contre leurs débiteurs, virent leurs créances arbitrairement réduites et dans certains cas abolies en vertu d'un décret impérial[1]. Telle est encore l'histoire de la rente foncière, de la rente constituée, du domaine congéable[2]. La réaction fut si déterminée, que la loi du 7 septembre 1792 donne au colon, qui n'est guère qu'un fermier à bail indéfini, ou un emphytéote, le droit de congédier, c'est-à-dire de déposséder moyennant finance le propriétaire effectif. « Cette tenure, dit la loi (il s'agit du convenant et du domaine congéable), participe de la nature des fiefs. » En général, le travail engendre à la longue un lien étroit entre l'ouvrier et la terre. Le propriétaire foncier ne connaît pas la terre, tandis que l'emphytéote est comme marié avec elle. C'est la force du principe générateur du droit de propriété : l'emphytéote a *travaillé*. C'est aussi la force d'une réalité concrète en face d'une abstraction. Propriété de tréfonds, idée abstraite; trente ans d'habitation et de travail, fait concret. Comment cette réalité n'aurait-elle pas avec le temps raison de cette abstraction? Il n'y eut pas d'autre cause (historia sibi semper consona) à la révolution qui, sous Charles le Chauve, transforma les bénéfices en fiefs.

Si l'extinction de la féodalité fut prompte et radicale en France, il n'en fut pas de même de l'esclavage dans les colonies. Il semble qu'il ne devait plus subsister après

1. 30 mai 1806. Cf. *La liberté de conscience*, 2e éd., p. 220.
2. Art. 6 de la loi du 11 août 1789.

la nuit du 4 août et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen; cependant les propriétaires d'esclaves parvinrent à accréditer la croyance qu'on ne pouvait abolir l'esclavage sans détruire les colonies.

Cet infâme préjugé, qui chasse les esclaves de la communion humaine, et qu'on gémit de trouver dans Aristote, servait peut-être sourdement ces propriétaires de troupeaux humains.

O demens! ita servus homo est[1]?

La Constituante déclara par plusieurs résolutions successives qu'aucune modification à l'état des personnes dans les colonies ne serait décrétée par la métropole, si elle n'était expressément demandée par la représentation locale. Cette situation, qui constituait un déni de justice, poussait les noirs à la révolte, et ne rassurait les blancs ni pour leur propriété ni pour leurs personnes. Enfin, en 1794, la Convention abolit l'esclavage sur tout le territoire de la République[2]. Roger-Ducos demanda même[3] que tout Français qui, en quelque partie du monde étrangère à notre territoire, posséderait des esclaves, fût déchu de la qualité de citoyen[4]. On connaît les désastres de Saint-Domingue, et la persistance de l'esclavage aux Antilles, en dépit de la Convention, ou plutôt en dépit de la Révolution. Le droit de propriété remportait là une triste victoire. Ce qui paraissait impossible fut facile dès qu'on le voulut résolûment. Le gouvernement provisoire

1. « Quelle folie! est-ce qu'un esclave est un homme? » (Juvénal, *Satire* VI, v. 223.)

2. Séance du 16 pluviôse an II (4 février 1794). « La Convention nationale déclare abolir l'esclavage des nègres dans toutes les colonies; en conséquence, elle décrète que tous les hommes, sans distinction de couleur, domiciliés dans les colonies, sont citoyens français, et jouissent de tous les droits assurés par la Constitution. »

3. Séance du 17 pluviôse an II (5 février 1794).

4. Cf. le décret du 27 avril 1848, art. 8. (Modifié en 1858.)

de 1848 rendit un décret qui abolissait à jamais l'esclavage dans les colonies françaises, en posant le principe d'une indemnité pour les propriétaires dépossédés[1]. Cette indemnité fut fixée à la somme de quatre-vingt-dix millions par une loi du 23 août 1848. Je regrette, je l'avoue, qu'en rachetant la liberté des esclaves, on ait paru donner tort aux décrets de la Constituante qui prescrivaient la destruction sans rachat de la féodalité dominante. La liberté de l'homme n'est pas un objet qui puisse se racheter, puisqu'elle ne pouvait pas se vendre[2]. Il fallait constater purement et simplement, par une déclaration solennelle, que l'esclavage est une violation de la loi divine; et comme la France avait à s'imputer d'avoir souffert longtemps le trafic et la possession des esclaves dans les colonies, elle pouvait se condamner à une amende au profit de ceux qui, sur la foi de son Code, avaient eu le malheur de vendre et d'acheter des hommes.

Quant à l'expropriation pour cause de nécessité publique, elle n'est pas d'origine révolutionnaire. On la trouve écrite dans une ordonnance de Philippe le Bel, en 1303. On peut aussi considérer comme fondées sur le même principe les ordonnances de Charles VII, en 1441, et de Henri II, en 1553, autorisant le rachat de certaines rentes foncières, puisque les rentes foncières, sous l'ancien droit français, étaient immobilières et perpétuelles. « Si le magistrat politique, dit Montesquieu[3], veut faire quelque édifice, quelque nouveau chemin, il faut qu'il indemnise : le public est, à cet égard, comme un particulier

1. Décrets des 4 mars et 27 avril 1848.

2. « Demandez à ce marchand de chair humaine ce que c'est que la propriété. Il vous dira en vous montrant cette longue bière qu'il appelle un navire, où il a encaissé et serré des hommes qui paraissent vivants : Voilà nos propriétés; je les ai achetées tant par tête. » (Robespierre, séance de la Convention, du 24 avril 1793.)

3. *Esprit des lois*, liv. XXVI, chap. XVI.

qui traite avec un particulier. C'est bien assez qu'il puisse contraindre un citoyen de lui vendre son héritage, et qu'il lui ôte ce grand privilége qu'il tient de la loi civile, de ne pouvoir être forcé d'aliéner son bien. » Il s'en fallait beaucoup que l'expropriation fût toujours entourée de formes protectrices : nous ne citerons qu'un exemple, mais important par sa date, c'est celui des quarante-deux navires que le maréchal de Castries voulut enlever de force au commerce de Bordeaux en 1781, quoique les armateurs eussent refusé leur acquiescement aux propositions qui leur étaient faites. L'article 17 de la Déclaration des droits de l'homme a donc eu pour but, non de fonder un droit qui existait, mais de donner à la propriété privée des garanties sérieuses contre l'exercice abusif de ce droit. Il exige une nécessité publique légalement constatée, et une juste et préalable indemnité. Les deux autres Constitutions républicaines se sont approprié l'article 17 de la déclaration de 1791. On lit dans la Constitution du 24 juin 1793, article 19 : « Nul ne peut être privé de la moindre portion de sa propriété sans son consentement, si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité. » La Constitution du 5 fructidor an III (22 août 1795) s'exprime ainsi, article 358 : « La Constitution garantit l'inviolabilité de toutes les propriétés ou la juste indemnité de celles dont la nécessité publique, légalement constatée, exigerait le sacrifice. » Le Code civil, dans un article promulgué le 6 janvier 1804, consacre le droit d'expropriation, en remplaçant ces mots: *nécessité publique légalement constatée*, par ceux-ci : *utilité publique*. Article 545 du Code civil : « Nul ne peut être contraint de céder sa propriété, si ce n'est pour cause d'utilité publique, et moyennant une juste et préalable indemnité. » Dans la charte des 4-10 juin 1814, article 10, et dans celle du 14 août 1830, article 9, l'*intérêt public* remplace l'*utilité publique*. « L'État peut exiger le sacrifice

d'une propriété pour cause d'intérêt public légalement constaté, mais avec une indemnité préalable. » Le mot de *nécessité* employé par les trois Constitutions républicaines est certainement plus restrictif que celui d'*utilité*, et celui d'*utilité* paraît à son tour plus restrictif que celui d'*intérêt*. On peut croire que les rédacteurs de la charte de 1814 et de celle de 1830 n'ont pas ajouté grande importance à la substitution du mot d'intérêt à celui d'utilité, puisque la loi de 1841 revient aux termes du Code civil. Loi du 3 mai 1841, art. 1 : « L'expropriation pour cause d'utilité publique s'opère par autorité de justice. » Art. 2. « Les tribunaux ne peuvent prononcer l'expropriation qu'autant que l'utilité en a été constatée et déclarée dans les formes prescrites par la présente loi, etc. » Mais il n'en est pas de même du remplacement du terme de nécessité, qui indique clairement un cas de force majeure où la propriété privée ne pourrait pas être respectée sans danger pour l'État, par le mot d'utilité, qui s'applique à mille travaux agréables mais non indispensables, comme le percement d'une rue, la rectification d'une voie, la construction d'un palais, etc. Il résulte de cette observation que les Constitutions républicaines ont montré plus de respect pour les droits de la propriété individuelle, que les lois et les chartes monarchiques.

Peut-être pourrait-on dire que la Convention n'a d'autre mérite que d'avoir copié servilement le texte de la Constituante, et que trop souvent elle a méconnu elle-même les sages principes qu'elle avait proclamés, notamment en exagérant au delà des nécessités urgentes les réquisitions, qui ne sont que l'expropriation en matière mobilière. La loi du 19 brumaire an III (19 octobre 1794), que l'on cite ordinairement comme ayant autorisé les réquisitions, a eu au contraire pour but de les restreindre. En voici les deux premiers articles : « Toutes denrées, substances et autres objets nécessaires aux besoins de la République,

peuvent être mis en réquisition en son nom. — *Il n'y aura plus de réquisitions illimitées.* » Mais quoi que l'on puisse penser à l'égard de la Convention, il est certain que la Constituante a proclamé et pratiqué, mieux que les législateurs qui l'ont suivie, le respect de la propriété privée. Il ne faut pas s'en étonner de la part d'une Assemblée à laquelle la liberté fut toujours chère, et qui n'était pas troublée par le fantôme de la centralisation. Après elle, il ne fut plus question qu'en théorie du gouvernement du pays par lui-même, ou du moins le principe de *selfgovernment* fut foncièrement vicié par le principe de délégation. L'Empire en vint au point de renouveler la fameuse fiction qui investissait les empereurs romains de la puissance tribunitienne. Le pouvoir établi se considéra comme dépositaire de tous les pouvoirs qui appartenaient originairement au peuple; de sorte que l'excès de son autorité ne fut que la manifestation directe de la volonté populaire. Dès lors il ne fut plus question de la division des pouvoirs; car le peuple ayant tout donné, d'abord à une Assemblée, et ensuite à un homme, il ne pouvait sans contradiction investir une autorité quelconque du droit de lui faire opposition à lui-même. Il fut donc établi par la loi du 16 septembre 1807 que l'administration fixerait elle-même le taux de l'indemnité préalable; c'était ôter toute garantie aux citoyens. Le 8 mars 1810, cette attribution fut transportée à l'autorité judiciaire, évidemment plus indépendante que l'administration. Ce fut un progrès considérable, quoique insuffisant.

Aujourd'hui, en vertu de la loi du 3 mai 1841, l'indemnité est fixée par un jury constitué à la manière américaine, et présidé par un magistrat : excellente institution, qui devrait être généralisée, et qui porterait nécessairement les plus heureux fruits dans la distribution de la justice civile. Malheureusement, si le mode de fixation de l'indemnité est rassurant pour les intérêts

privés, il n'en est pas de même de la déclaration d'utilité publique. Cette déclaration, aux termes de la loi de 1841, article 2, peut être faite ou par une loi ou par une ordonnance royale. Pourquoi par ordonnance? La loi était nécessaire dans tous les cas; et même puisqu'il y avait alors deux chambres il aurait fallu prescrire, comme pour les lois d'impôt, que la Chambre des députés la voterait la première. Le même article 2 attribue au préfet le droit de désigner les localités ou territoires sur lesquels les travaux doivent avoir lieu, lorsque cette désignation ne résulte pas de la loi ou de l'ordonnance royale, et celui de déterminer les propriétés particulières auxquelles l'expropriation est applicable. Cette faculté de désignation abandonnée à un seul magistrat de l'ordre administratif est exorbitante. On aurait dû régler que le plan parcellaire de toutes les propriétés à exproprier serait annexé à la loi. Supposez un Louis XIV, et la construction de l'aqueduc de Maintenon, destiné à alimenter le service des eaux pour l'embellissement du parc de Versailles, sera déclaré d'utilité publique. Supposez un Louvois; et si les ennemis du ministre ont des propriétés voisines de l'aqueduc, elles seront comprises dans l'alignement. Ces grands intérêts peuvent dépendre de la décision d'un commis. Dans cette question vitale pour la société, on ne conçoit pas tant d'arbitraire. Il fallait la loi partout, et le jury civil. Que le principe de la déclaration d'utilité publique par ordonnance soit admis, que le pouvoir soit irresponsable, et la propriété privée ne dépendra plus que d'un caprice. Ces considérations ont d'autant plus d'importance, que les grandes entreprises d'un intérêt général seront toujours populaires. Elles sentent l'aventure; on voit les résultats, on en jouit; on ne voit pas le principe de la propriété ébranlé.

Nous signalerons en passant divers cas spéciaux d'expropriation qui portent leur commentaire avec eux; la loi sur les alignements, sur les fortifications, sur les

eaux et forêts, sur le salpêtre; la loi sanitaire, la loi sur les établissements insalubres, etc.[1].

Le propriétaire du sol n'est pas, comme le colon sur un domaine congéable, propriétaire seulement des superfices. Il est propriétaire du dessus et du dessous[2]. Il peut creuser comme il peut édifier, faire autant de caves qu'il lui plaît, des puits artésiens. Cependant, si une mine est découverte sur son terrain, il n'a pas le droit de l'exploiter. Il exploitera, contradiction assez frappante, une minière, une carrière; mais non pas une mine. Pour celle-ci l'État en fait directement concession à qui bon lui semble, en stipulant seulement au profit du propriétaire du sol, une redevance dérisoire.

Un projet de loi soumis au conseil d'État, le 21 octobre 1808, reposait sur ce principe que la propriété des mines n'appartient à personne. C'était revenir à l'ancienne doctrine qui faisait de la propriété des mines un droit régalien. Ce fut l'empereur Napoléon qui combattit ce principe avec énergie comme contraire à la lettre et à l'esprit de l'article 552, et comme destructif du droit de propriété[3]. Il était en parlant ainsi dans le droit et dans la logique. Cependant, après avoir déclaré que, si l'on s'en tenait aux principes, le propriétaire du sol devait être propriétaire de la mine, et libre par conséquent de l'exploiter, il se rangea, par des considérations de nécessité publique, au régime consacré par la loi de 1810, c'est-à-dire, à la concession par l'État, avec stipulation de redevance au profit du propriétaire du sol.

Si l'on prend cette opinion de l'empereur comme la base de la loi, il en résulte qu'en théorie le propriétaire du sol est propriétaire de la mine; que l'État, par des motifs analogues à ceux qui légitiment l'expropriation

1. Voyez ci-après, chap. III, *De la liberté de l'atelier*.
2. Art. 552 du Code civil.
3. Locré, *Législ. civile*, t. IX, p. 160.

pour cause d'utilité publique, interdit au propriétaire l'usage de sa propriété, ou plutôt lui ôte sa propriété, soit pour la lui rendre sous forme de concession, soit pour la concéder à un tiers; et qu'enfin la redevance stipulée dans la loi, et réglée par l'acte de concession, tient lieu de l'indemnité préalable que la loi française regarde partout ailleurs comme la condition nécessaire de toute expropriation. Mais, en fait, la loi de 1810 est une violation formelle de l'article 552, une atteinte formelle au droit de propriété. L'analogie avec l'expropriation pour cause d'utilité publique n'existe que dans les motifs des deux lois; elle est nulle dans leur dispositif. La dépossession des mines est prononcée par la loi d'une manière générale, au lieu que l'expropriation est précédée d'une enquête, et ordonnée par une loi spéciale. La redevance ne peut être assimilée sous aucun point de vue à l'indemnité préalable. D'abord, elle n'est pas préalable; ensuite, elle est aléatoire en ce qu'elle dépend d'un travail auquel le propriétaire du sol demeure étranger; enfin, elle est fixée par le conseil d'État au début de l'exploitation, sans intervention du jury.

Il est vrai que, si l'État dépossède le propriétaire du sol, il se montre dur à l'égard du concessionnaire, en lui interdisant de partager sa mine ou de la vendre par lots, en exigeant le dépôt préalable de tous ses plans, qui, après avoir reçu le visa de l'administration, ne peuvent plus être modifiés, en imposant l'obligation d'un directeur unique, en obligeant l'exploitation à fonctionner sans interruption, sans ralentissement, sous peine de déchéance[1]. Mais je n'ai pas à m'occuper ici de la législation particulière des mines, ni à rechercher si, tout en spoliant le propriétaire primitif, on n'a pas trouvé

1. Loi du 21 avril 1810; décret du 3 janvier 1813; loi du 27 avril 1838; instruction ministérielle du 20 décembre de la même année.

moyen de décourager les concessionnaires eux-mêmes[1]. Le seul point qui m'importe, c'est que malgré les réserves purement théoriques de l'empereur Napoléon, la loi de 1810 crée un nouveau genre d'expropriation pour cause d'utilité publique, une expropriation sans enquête, sans loi spéciale, sans jury, sans indemnité préalable, et sans indemnité suffisante[2].

Je conviens que le propriétaire du sol n'a pas su qu'il achetait une mine; mais un objet que j'ai acheté ne cesse pas de m'appartenir lorsque sa valeur intrinsèque ou sa valeur relative est centuplée par des circonstances étrangères à mon activité et sans aucune impense de ma part. Il n'y a donc pas lieu à faire une exception spéciale à l'égard des mines, et à créer pour elles un principe, une théorie, un code, sans analogie avec le principe, la théorie et le code qui régissent toutes les autres propriétés.

On dit qu'au début de l'exploitation, la topographie de la mine étant inconnue, il serait impossible d'en attacher la propriété au domaine sur lequel elle a été découverte. Cette objection n'a aucune valeur; il est facile de la résoudre en établissant que la propriété de la surface réglera la propriété de la mine, et en faisant arbitrer par les tribunaux la part afférente aux dépenses générales de l'exploitation. Une objection plus sérieuse, et celle évidemment qui a dicté les dispositions de la loi, se tire de l'utilité générale, c'est-à-dire, du principe communiste. Il est certain que tout le pays est inté-

1. En 1840, sur 736 mines concédées, 449 seulement étaient exploitées.

2. La loi belge du 2 mai 1837 a modifié la loi française dans l'intérêt des propriétaires de la surface en leur attribuant 1° une redevance fixe dont le minimum est de 25 centimes par hectolitre de superficie, 2° une redevance proportionnelle qui varie de un à trois sur le produit net de la mine arbitré annuellement par un comité d'évaluation.

ressé à l'extraction des minerais, et qu'il importe à l'État de ne pas devenir tributaire des étrangers pour des matières d'utilité première, par l'incurie, ou l'incapacité ou le dénûment des propriétaires sur le terrain desquels une mine a été reconnue. Mais je réponds à cette objection qu'elle nous ramène au cas de toutes les expropriations pour cause d'utilité publique. Je comprends parfaitement que si le propriétaire n'a pas la volonté d'exploiter sa mine, s'il n'a pas l'habileté ou les ressources nécessaires, l'État le fasse exproprier en vertu de la loi du 3 mai 1841, c'est-à-dire en l'indemnisant, et en observant toutes les formalités requises. Mais je ne vois pas la justice d'une expropriation sans indemnité, je n'en vois pas même le prétexte.

Il y a plus. En maintenant la propriété de la mine au propriétaire du sol, sauf les cas où il sera judiciairement évincé et équitablement désintéressé, on sauvegarde mieux l'intérêt public qu'en recourant au système des concessions. D'abord, le propriétaire, étant intéressé à des opérations qui peuvent augmenter considérablement sa fortune, se prêtera volontiers à toutes les recherches et à toutes les expériences nécessaires, tandis que sous le régime de la législation actuelle, la découverte d'une mine sur son terrain ne représente à ses yeux que des servitudes qu'il devra subir, des contestations probables avec le concessionnaire, la perte très-effective et très-mal compensée de la parcelle de terrain envahie par le puits et ses accessoires. Ensuite, quelles que soient l'impartialité d'un gouvernement et la probité de ses agents, on peut craindre que les concessions de mine ne soient pas toujours faites à titre gratuit. Mettons qu'elles le soient aujourd'hui, et qu'elles l'aient été sous les gouvernements précédents : on ne saurait conclure d'un fait à la perpétuité de ce fait. Le niveau de la morale publique peut s'abaisser. Un agent sans délicatesse peut se rencontrer dans les rangs de l'administration

plus scrupuleuse. Or, une concession est une immense faveur qui peut être payée, ou par des votes, ou argent comptant. Dans le premier cas, la mine devient entre les mains du gouvernement un moyen de corruption; dans le second, achetée par le concessionnaire, qui paye en outre une redevance au propriétaire du sol, elle devient d'une exploitation très-coûteuse, et il en résulte une élévation excessive du prix de revient et du prix de vente du minerai. Je ne parle pas de l'agiotage, qui a lieu presque toujours, et qui consume à l'avance le plus clair des bénéfices. Grâce à cette surchage imposée au concessionnaire par la loi française, de deux mines que la nature aura faites égales, et qui seront placées l'une en France, l'autre en Angleterre, la plus riche en réalité sera la mine anglaise, parce qu'elle donnera plus de profit à ses propriétaires, et des minerais au public à meilleur marché.

En Angleterre, sauf une inutile exception relative aux mines d'or et d'argent, l'État n'a pas imaginé de se déclarer propriétaire des mines. Quand le propriétaire du domaine renonce à exploiter lui-même, il traite de gré à gré avec un entrepreneur. L'usage le plus général est un bail de quatre-vingt-dix ans, et une redevance de tant par tonne de minerai. Il est plus facile de conclure ce marché, qu'il ne l'est en France d'obtenir une concession. Voit-on que ce système si simple, et si conforme au respect dû à la propriété, diminue la richesse minérale de nos voisins?

Ce que l'on pourrait faire de pis contre le propriétaire, avec quelque apparence de raison, ce serait de traiter la mine comme un trésor, et d'en donner la moitié à l'inventeur[1]. Mais ôter la mine à l'inventeur et au propriétaire, pour la donner, presque sans partage, à l'État, cela ne me paraît ni juste ni habile; et j'oserais dire

1. Code civil, art. 716.

qu'en ce point, nos lois sont ouvertement et absolument communistes.

Voici un autre cas, que l'on pourrait appeler une expropriation tacite. La propriété littéraire (dans laquelle il faut comprendre la propriété artistique, et même, pour les traits les plus généraux, la propriété industrielle), était à peine reconnue par l'ancienne législation française. Il y avait même dans les mœurs une sorte de préjugé contre elle, comme nous le voyons par ces vers de Boileau :

> Je sais qu'un noble esprit peut sans honte et sans crime
> Tirer de ses écrits un tribut légitime.

Des règlements assez précis déterminaient les droits perpétuels des auteurs dramatiques et de leurs descendants sur la représentation des pièces de théâtre[1], avec cette restriction que quand les cinq premières représentations n'avaient pas atteint un minimum fixé par les statuts particuliers de chaque théâtre, la pièce tombait dans le domaine public, et pouvait être reprise par les comédiens, sans que l'auteur eût aucun droit à revendiquer[2]. Or il y a de fréquents exemples d'une pièce tombée dans la nouveauté, et qui obtient plus tard un succès de vogue. Les livres étaient plus maltraités. L'auteur ou l'éditeur obtenait un *privilége* qui lui permettait de risquer les frais de l'édition ; ce privilége pouvait être renouvelé[3] : il l'était plus facilement quand l'auteur ex-

1. Ces droits étaient du neuvième de la recette pour une pièce en cinq actes, tant qu'elle était jouée sans interruption. Ils étaient moins élevés pour les reprises.

2. En 1778, les héritiers de Racine plaidaient contre les comédiens pour les droits d'auteur sur les représentations d'*Athalie*, « cette pièce, disait la requête, n'étant jamais tombée dans la règle. » La famille de Racine était alors établie à Cadix, où elle avait été ruinée par des banqueroutes.

3. Il pouvait aussi être révoqué. Le privilége accordé au *Triomphe*

ploitait lui-même son ouvrage, parce qu'on disait qu'il avait droit à être récompensé, tandis qu'il suffisait qu'un éditeur fût garanti de ses avances. Ce mot de récompense, qui revient sans cesse dans le préambule des édits, éloigne toute idée de propriété. On croit que l'établissement du privilége en matière de librairie remonte au roi Louis XII et à l'année 1507. Privilége en 1507 pour les épîtres de saint Paul, traduites et annotées; en 1508, pour les ouvrages de saint Bruno; en 1509, pour l'impression du *Major in Sententias;* en 1511, pour la chronique de Sigisbert; en 1518, pour les œuvres d'Ange Politien. Erasme fut, dit-on, le premier auteur qui demanda un privilége pour ses propres livres, et il le demanda (en 1522) en faveur de son imprimeur Jean Froben. L'édit du 21 août 1686, et les arrêts du 2 octobre 1701 et du 13 août 1703, l'édit de 1723 qu'on appela longtemps le code de la librairie et qui était l'ouvrage du chancelier d'Aguesseau, contiennent une législation confuse, et dont le résultat le plus net est la négation du droit de propriété, puisque les dispositions même les plus favorables à l'auteur sont fondées sur le privilége qu'il a obtenu, et jamais sur le droit naturel que son travail lui a créé. Singulière société, dans laquelle un auteur pouvait obtenir par concession la propriété de son œuvre! Un arrêt du parlement rendu sur la plainte des héritières de La Fontaine, et qui reconnaît leur droit sur les éditions des ouvrages de leur oncle, ne peut être invoqué comme la preuve d'une reconnaissance de la propriété littéraire; car l'arrêt est fondé au contraire sur ce que le privilége original n'était pas caduc. Le nombre et l'importance des auteurs s'accroissant au XVIII[e] siècle,

du nouveau monde, par le P. Brun, de l'Oratoire, fut révoqué en 1786, pour plusieurs motifs énoncés dans l'arrêté, et entre autres parce que le P. Brun n'avait pas donné son véritable nom, et s'était fait appeler Le Roux.

la législation leur devint plus favorable en fait, mais non en principe. Le 30 août 1777, parurent six nouveaux arrêts du conseil sur la librairie, dont le plus important, le quatrième, avait pour but d'accorder aux auteurs et à leurs héritiers la jouissance de leur privilége, quand ils exploitaient ce privilége eux-mêmes, et de rendre cette jouissance viagère, quand le privilége était rétrocédé à un libraire. Quant aux priviléges accordés directement aux imprimeurs moyennant finance, la durée en était limitée à dix ans. Les arrêts contenaient en outre des dispositions fiscales très-onéreuses pour la librairie, et qui donnèrent lieu à d'interminables procès[1]. C'est dans le cours de ces débats que l'avocat général Séguier émit l'idée de faire acheter tous les manuscrits par le gouvernement, qui traiterait ensuite directement avec les libraires[2]. En attendant cette application en grand du communisme aux œuvres de la pensée, le système du privilége fut maintenu jusqu'à la Révolution; et les libraires étrangers s'en autorisaient pour faire de la contrefaçon. « En effet, disaient-ils, nous ne connaissons pas ici vos priviléges; vos priviléges ne sont que pour la France[3]. » Ils avaient, à mon avis, parfaitement raison, et rien ne démontre mieux la fausseté d'une doctrine qui transforme un droit naturel en faveur limitée et arbitraire. Turgot, qui avait en tout l'instinct de la liberté, fut un des premiers à réclamer l'établissement de la propriété littéraire. La Convention la reconnut par une loi. Lakanal fit le rapport au nom du comité d'instruction publique. « De toutes les propriétés, dit-il, la moins susceptible de contestation, celle dont l'accroissement ne

1. Voici les principales taxes établies par les arrêts du 30 août. Pour un tirage à 1500 exemplaires d'un vol. in-fol., 240 fr.; d'un in-4, 120 fr.; d'un in-8, 60 fr.; d'un in-12, 30 fr.; d'un in-16, 15 fr.

2. Séance du parlement du 10 août 1779.

3. Cf. *Lettre* de J. J. Rousseau à Malesherbes, éd. Lahure, t. VII, p. 151.

peut ni blesser l'égalité républicaine, ni donner d'ombrage à la liberté, c'est sans contredit celle des productions du génie; et si quelque chose doit étonner, c'est qu'une aussi grande Révolution que la nôtre ait été nécessaire pour nous ramener, sur ce point comme sur tant d'autres, aux simples éléments de la justice la plus commune[1]. » La loi si pompeusement annoncée limitait à une durée de dix ans au delà de la mort de l'auteur le droit de ses héritiers ou cessionnaires. On fit un pas de plus en 1810[2], en accordant un droit viager à la veuve dont les conventions matrimoniales le comportent, et aux enfants pendant vingt ans. Enfin, en 1852, ce droit des enfants a été porté à trente ans. Après la mort de la veuve et l'expiration des trente années, l'ouvrage tombe dans le domaine public.

Telle étant la situation de la propriété littéraire, il y a peut-être lieu de regretter que l'on ait donné ce titre ambitieux aux droits temporaires accordés aux auteurs par notre législation. En effet, plusieurs de nos lois, telles que la loi sur les mines, la loi d'expropriation pour cause d'utilité publique, etc., limitent la propriété individuelle dans des vues d'intérêt général, mais en la limitant elles la consacrent, puisque l'expropriation elle-même n'est au fond qu'une mutation, et que le propriétaire dépossédé reçoit sous une autre forme, l'équivalent de ce qu'il perd. La propriété littéraire est la seule dont la loi prononce l'extinction sans indemnité, après une durée déterminée. Cet exemple est dangereux; c'est un pont tout préparé pour le communisme. Ceux qui viendront nous demander de rendre toute propriété viagère ou temporaire, trouveront des arguments dans nos propres lois, et n'auront qu'à généraliser la législation de la propriété littéraire et industrielle.

1. Séance du 19 juillet 1793.
2. Loi du 5 février 1810.



Pourquoi cette imprudente et illogique exception? Le droit du propriétaire est-il moins évident? L'intérêt de la communauté est-il plus pressant?

J'inclinerais à croire que s'il y a des propriétés plus sacrées les unes que les autres, la propriété intellectuelle, la seule qui soit sacrifiée, est au contraire celle qui devrait passer la première. En effet, sur quels arguments repose la propriété en général? Il n'y en a que trois : les intérêts de l'ordre, ceux de la liberté, et les droits de l'ouvrier sur son œuvre. De ces trois arguments, le dernier est évidemment le plus fort, puisqu'il est le fondement du droit naturel, supérieur et antérieur aux nécessités sociales. C'est d'ailleurs le seul argument qui puisse servir dans les occasions solennelles où ceux qui souffrent viennent réclamer leur place au soleil. On ne serait pas bien venu à vanter l'ordre établi, à des hommes que la société repousse au dernier rang, ni à leur montrer les avantages d'une liberté que la misère rend pour eux illusoire. La seule chose qu'ils puissent comprendre, c'est que chacun doit être rémunéré suivant ses mérites, qu'il est juste de récompenser la vertu et de punir le crime, et juste par conséquent de laisser à l'ouvrier le produit de son travail. Vous viendrez invoquer ce principe quand il s'agira d'un champ de blé, parce que cette propriété transmise de main en main a été originairement créée par le premier qui creusa un sillon, et, en même temps, à la même heure, vous refuserez de reconnaître les droits de Voltaire sur la *Henriade?* C'est se jouer du sens commun et de la logique, et mettre la propriété au hasard. En oubliant à ce point l'inviolabilité des principes, on se condamne à ne plus invoquer que la force.

On essaye de dire que l'auteur n'est pas réellement auteur, parce qu'il se sert des travaux de ses devanciers, des idées courantes dans la société où il vit, et des tableaux que cette même société ou la nature lui offrent. Il est vrai que Molière n'a pas inventé Tartuffe; il l'a copié

quelque part, et il n'en est pas moins Molière. Il a vu des hommes; il a créé un idéal. J'en dis autant des descriptions de la nature dans Homère, et des tableaux de Raphaël. Cette honteuse objection ne va à rien moins qu'à nier le génie après l'avoir dépouillé. Elle nous mènerait loin, si nous l'appliquions, par de justes représailles, aux autres genres de propriété. Est-ce que le laboureur ne se sert pas de la terre commune? Où prend-il sa graine, sa charrue, sa méthode? Il n'a à lui que la dépense de force qu'il a faite. Je demande qui a le plus travaillé, et qui a dépensé le plus de force et la plus grande force, du premier laboureur venu ou de Montesquieu. Prenez garde que la valeur progressive des terrains est l'œuvre de la société, non celle du détenteur. J'achète une terre cent francs l'hectare ; un an après, une voie ferrée la traverse ; une ville s'élève à côté, un canal en baigne les bords ; mon hectare de cent francs en vaut mille : viendra-t-on me dire : « Vous en jouirez pendant trente ans? » Ou bien, ma propriété restant telle qu'elle était quand je l'ai achetée, c'est la législation qui change. J'avais acheté une propriété précaire, j'ai une propriété solide, dont la valeur est décuplée. Je profite du travail commun : en suis-je moins propriétaire? Je soutiens que si la propriété est fondée sur le travail, il n'y en a pas de plus respectable et de plus inattaquable que la propriété intellectuelle.

Mais peut-être le besoin de la société est-il si pressant, qu'il nous oblige à passer par-dessus toutes les considérations de droit personnel, et à consacrer une injustice les yeux ouverts? La thèse des adversaires de la propriété littéraire n'est pas plus défendable de ce côté que de l'autre. J'omets même de montrer à quel point elle est dangereuse, et quel parti en pourraient tirer les communistes.

On dit que l'humanité a besoin des idées.

Je réponds qu'il ne faut pas faire d'idéalisme mal à

propos; que l'humanité a besoin des idées, sans doute, mais qu'elle a aussi besoin de pain. Quand la société aura exproprié Rossini sans indemnité, sous prétexte qu'elle a besoin des idées, et apparemment aussi des chansons, je ne sais pas, pour moi, ce qu'elle pourra dire à ceux qui lui demanderont le partage de la terre.

Je réponds que cette fameuse objection sur la propriété des idées n'est pas autre chose qu'un malentendu. Quand Descartes publie le *Discours de la méthode*, ce n'est pas apparemment pour que personne, excepté lui, ne puisse se servir du doute méthodique. Les auteurs ne prennent pas de brevets pour défendre à d'autres auteurs de développer leurs idées : au contraire, leur vœu le plus ardent est de voir leur doctrine se répandre, susciter des disciples et des controverses, passer rapidement dans les convictions et dans le patrimoine commun de l'humanité. Que Mersenne, Clerselier, Rohaut, Malebranche, Leibnitz s'emparent de l'idée de Descartes et la reproduisent sous mille formes, c'est leur droit; mais qu'un libraire ne s'enrichisse pas en publiant, sans l'aveu de l'auteur, le texte du *Discours de la méthode*. Rien n'est donc moins fondé que ces alarmes sur la propriété des idées. Il est triste d'être obligé, pour défendre une mauvaise cause, de descendre à une confusion si déplorable. Nous donnons l'idée, nous ne réservons que le livre; nous repoussons les contrefacteurs, mais nous appelons les disciples.

Je réponds encore qu'il n'est pas même vrai que les livres se vendront plus cher et se répandront moins quand la propriété littéraire sera reconnue : bien peu de livres vivront encore quand les droits aujourd'hui concédés à leurs auteurs seront éteints; la faible redevance exigée par la famille diminuera les bénéfices de l'éditeur sans rien coûter au public : il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur les catalogues des éditeurs, où des ouvrages contemporains sont tarifés à des prix qui sont le

dernier degré du bon marché. C'est se moquer que de supprimer la propriété littéraire, sur l'espérance problématique de payer deux ou trois centimes de moins le volume de Racine, qu'on ne paye aujourd'hui que trente sous. On ne parviendra jamais à faire de ces trois centimes un argument digne de l'attention des esprits sérieux, ni à montrer que leur suppression importe aux progrès des lettres. La seule chose qui importe, c'est que le public ait entre les mains des éditions correctes; et le moyen d'en avoir, ce n'est pas d'émanciper la spéculation, c'est de garantir la propriété.

Mais, dit-on, si l'héritier d'un auteur est propriétaire du livre, il pourra le brûler? Si cette crainte suffit pour supprimer une propriété, que l'on confisque à l'instant tous les tableaux de Raphaël, qu'on mette la main, dans les ateliers, sur les chefs-d'œuvre des artistes, qu'on réimprime du vivant de l'auteur une œuvre dont il rougit, et qu'il a condamnée. La mesure est cent fois plus urgente pour un tableau que pour un livre; car il est facile de livrer un tableau aux flammes, tandis que les livres brûlés renaissent de leurs cendres. Il n'y a pas de bibliothèque au monde capable de contenir tous les livres brûlés par arrêts du seul parlement de Paris. Ne dirait-on pas, à voir ces alarmes, que la propriété est, de sa nature, essentiellement destructive; et qu'un livre, un monument, un édifice est gravement compromis, dès qu'il a un propriétaire? On avait cru jusqu'ici que le contraire était le vrai, et qu'il n'y avait pas de principe plus conservateur que l'intérêt personnel.

Enfin une dernière objection, qu'on regarde comme triomphante, se tire de la malice des gouvernements, qui ne manqueront pas d'acheter les chefs-d'œuvre, pour avoir le droit de les brûler. Je ne saurais entrer dans ces frayeurs, car je ne saurais comprendre comment un livre a besoin d'avoir un propriétaire, pour être brûlé. A l'heure qu'il est, tout gouvernement despotique est maître

de brûler un chef-d'œuvre, quoique la propriété ne soit pas constituée. Seulement, aujourd'hui, en le brûlant, il ne violerait que les droits de la pensée, tandis que si la propriété littéraire était reconnue, il violerait à la fois les droits de la pensée, ceux du propriétaire, et ceux de la propriété. Je conclus que la propriété littéraire n'est ni moins sacrée, ni plus dangereuse que toutes les autres; que la législation à laquelle elle est soumise est une injustice et une anomalie, et qu'on n'allègue pour justifier cette anomalie, ni une raison, ni même un prétexte.

C'est pourtant le génie que l'on maltraite ainsi, c'est le génie que l'on déshérite. On donne avec ces cinquante ans, avec ces trente ans, une prime à la médiocrité. Les contemporains se jettent sur un mauvais roman qui amuse leurs loisirs, flatte leurs passions, réussit par le scandale, tandis qu'il n'a fallu rien moins que l'intervention de l'État pour rendre possible une édition de Laplace. Les grandes œuvres ne sont pas celles dont on débite vingt mille exemplaires le premier jour, mais celles qui, manquant peut-être de lecteurs les premières années, difficilement acceptées par un éditeur sérieux qui n'a pas le temps d'attendre les progrès de l'esprit public, connues et appréciées à leur naissance par l'élite des penseurs, seront encore dans cent ans, dans mille ans, la nourriture des forts. Cette expropriation injuste, inutile, peut-être préjudiciable aux intérêts généraux, passe par-dessus la foule des écrivains pour aller frapper, par une bizarre exception, les Newton et les Laplace.

On rapproche quelquefois par une affinité assez naturelle la question des brevets d'invention et celle de la propriété littéraire. Il y a pourtant une différence essentielle entre la propriété d'une idée, et celle d'une expression. L'auteur de l'*Iliade* n'est pas propriétaire de la guerre de Troie, ni Bacon de la méthode expérimentale, ni Descartes du *Cogito, ergo sum.* Tout le monde peut

faire une madone après Raphaël ; la propriété de Raphaël ne va pas au delà de la madone qu'il a faite. Loin d'arrêter l'élan de la pensée, les livres suscitent les livres, un chef d'école traîne à sa suite tout un bataillon de disciples et de travailleurs. A peine a-t-il émis une idée, qu'amis et ennemis s'en emparent, vivent par elle, la critiquent, l'exploitent, la fécondent. C'est pour l'esprit humain un redoublement durable de puissance et d'activité. C'est un accroissement de son avoir puisqu'il a immédiatement la jouissance de l'œuvre, et la propriété de l'idée.

Le brevet d'invention est vraiment tout autre chose. Il consacre au profit de l'inventeur non la propriété des œuvres, mais la propriété du principe générateur de ces œuvres. Il est bien réellement la confiscation temporaire d'une idée. Loin de désirer des disciples, comme le savant, l'inventeur les proscrit, ou du moins les ajourne. Le monopole qu'on lui accorde s'étendant au delà de ses produits directs, n'est plus fondé sur le principe de la propriété, mais sur la nécessité de récompenser et d'encourager l'esprit de découverte. La société a un double intérêt, celui de jouir des découvertes anciennes, celui de susciter des découvertes nouvelles ; elle sacrifie pour un temps le premier de ces intérêts au second. L'existence des brevets entraîne pour le public l'élévation considérable d'un produit pendant quinze ans ; pour les inventeurs, une sorte de chômage, car à quoi bon chercher quand la place est prise? Les brevets n'en sont pas moins nécessaires, et par conséquent légitimes, puisque sans eux, l'idée mourrait à mesure et ne trouverait pas les capitaux nécessaires à la mise en œuvre. Il est fâcheux que ce droit privatif d'exploitation se vende, et qu'après avoir trouvé une idée on soit forcé d'acheter, pour cent francs par an, le droit de s'en servir tout seul pendant quinze ans. Il est fâcheux aussi que cette contribution doive se payer en une fois par chaque annuité, et au

terme fatal sous peine de déchéance, au lieu d'être régie par les lois générales en matière d'impôts directs, c'est-à dire, payable par douzième, ce qui donnerait plus de facilités aux inventeurs pauvres, et ferait dépendre la déchéance, ou d'une déclaration volontaire, ou d'une insolvabilité constatée [1]. Une loi actuellement discutée [2] réduit les annuités à vingt francs au lieu de cent, et pour éviter aux brevetés les procès ruineux auxquels ils sont exposés (car les procès ne décident jamais qu'entre les parties appelées, et il peut y avoir autant de procès que de concurrents), elle crée aux inventeurs un droit nouveau, celui de faire valider leurs brevets par les tribunaux, après publicité, et débats contradictoires s'il y a opposition. Mais cette organisation a des inconvénients nombreux : 1° pour les brevetés : la validation du brevet ne coûtera guère moins de mille écus ; 2° pour l'industrie : la validation découragera l'esprit d'entreprise pendant la durée du brevet ; 3° pour la justice : la validation aura lieu la plupart du temps sans contradiction et par conséquent sans compétence ; 4° pour l'égalité : cette nouvelle organisation rendra les brevets à vingt francs non validés, à peu près nuls ; d'où il suit qu'au lieu de donner un privilége aux inventeurs, on en aura donné un aux écus. Évidemment la solution de la question n'est pas encore trouvée. Ces difficultés d'une question très-différente, quoique voisine, ne doivent pas peser sur la propriété littéraire, dont l'organisation est urgente et facile.

Les lois sur l'usure, sur les associations des capitaux et quelques autres lois de cette nature, qui consacrent de véritables exceptions au droit de propriété en paralysant

1. Cf. les articles de M. Victor Bois, dans l'*Estafette*, mars et avril 1858.

2. Octobre 1858. — Au moment où je mets sous presse la seconde édition (22 mars 1859), le projet n'a pas encore été converti en loi.

dans une certaine mesure la libre disposition des biens, se rattachent plus intimement à la question de la liberté du travail [1]. Mais l'assistance publique soulève une question d'une gravité particulière.

4. Du paupérisme.

L'assistance publique est alimentée par des dons et legs, et par l'impôt, principalement par l'impôt.

D'après l'Assemblée constituante [2], l'impôt a pour but l'entretien de la force publique et les dépenses d'administration.

Puisque les hommes s'associent pour former des États, il est clair que ces vastes associations ne peuvent pas ne pas entraîner des dépenses. Il faut à cette association des gérants, des arbitres; il lui faut des soldats, chargés au dedans de prêter main-forte à la loi, au dehors de résister aux agressions. De là, deux sortes de dépenses nécessaires, et par conséquent légitimes : les dépenses de l'administration, qui comprennent celles de la justice, et les dépenses de l'armée. L'État inscrit aussi dans son budget les dépenses d'utilité publique, et cela se comprend toutes les fois que l'utilité est certaine, l'initiative privée impuissante, et le consentement des associés régulièrement obtenu. Si l'association était purement commerciale, économique, il faudrait s'en tenir là; mais nous l'avons vu, elle est aussi, et surtout morale : il faut donc que l'État considère, dans ses entreprises, autre chose que l'utilité, ou, si l'on veut, il faut qu'il mette au premier rang des dépenses utiles celles qui ne sont utiles qu'à l'âme, celles qui expriment, consacrent, rappellent les idées religieuses, celles qui répandent la science ou contribuent à la développer, les beaux-arts, les monu-

1. Voy. ci-après le chapitre III : *La liberté de l'atelier.*
2. *Déclaration des droits*, art. 13.

ments de l'histoire nationale. Il faut qu'à l'exemple du père de famille, il soit jaloux de l'honneur de son nom, qui est le patrimoine commun, et qu'il sache, au besoin, sacrifier de la richesse et même du sang, pour conserver ou accroître la gloire du pays.

Jusque-là toutes les dépenses sont faites en commun dans l'intérêt commun; si l'on inscrit l'assistance publique au budget, il va y avoir un nouvel ordre de dépenses, qui cette fois seront faites en commun dans l'intérêt de quelques-uns. Tant que l'impôt a pour caractère d'exiger du propriétaire une partie de sa chose, à condition de lui en rendre l'équivalent en sécurité, en protection, par un service public, il ne diminue pas à proprement parler la propriété, et se borne à en réglementer sur un point l'exercice; mais dès qu'il s'agit d'ôter au propriétaire une partie de son avoir qui ne lui revient sous aucune forme, et que l'État lui prend pour la distribuer à d'autres, l'impôt est un prélèvement sur le fonds même de la propriété. L'argent que je livre n'est plus un échange; ce n'est plus le prix d'un achat : c'est un don; seulement, c'est un don fait par l'État avec de l'argent qui m'appartient.

Sans doute, il faut tenir compte de la manière dont l'impôt est décrété, réparti, recouvré, employé; et quand les contribuables sont représentés par des députés librement élus, qui fixent librement la quotité et l'assiette de l'impôt, qui contrôlent sans entrave la perception et l'emploi des deniers publics, on peut dire que le consentement de tous les membres de la société est présumé; mais il est vrai aussi que ce consentement est d'autant plus certain que la dépense est plus indispensable ; plus certain pour les dépenses de stricte nécessité que pour les dépenses d'utilité commune, et plus certain pour les dépenses d'utilité commune que pour les dépenses qui, faites par tous, ne profitent qu'à quelques-uns. Nous pouvons en conclure sur-le-champ, entre autres consé-

quences, qu'il y a violation du principe de la propriété toutes les fois qu'une représentation nationale complète et directe n'intervient pas avec une autorité décisive dans la fixatio nde l'impôt et la réglementation des dépenses; et que cette intervention, nécessaire dans tous les cas, le devient de plus en plus, à mesure qu'il s'agit de nécessité, d'utilité ou de générosité.

Ce mot de générosité, que j'emploie à dessein, est-il juste? Il l'est évidemment, si la propriété est un droit naturel, et non pas seulement un établissement politique. En termes généraux, les sacrifices de tous, faits dans l'intérêt de quelques-uns, sont un acte de générosité; ils ont les caractères du don. Lorsqu'il y a quelque part une inondation, et que l'État prend des millions dans le trésor commun pour les distribuer en secours aux familles inondées, il fait un acte de générosité que tout le monde approuve. Si plus tard il exécute de grands travaux pour prévenir le retour des inondations, ce n'est plus de la générosité, parce que l'exécution des travaux publics, partout où ils sont nécessaires, rentre dans les prévisions normales du budget. Il faut employer le mot de générosité pour appeler les choses par leur nom; mais il ne faut pas que ce mot nous trompe sur les devoirs de l'État et sur les droits du citoyen.

L'État, dans certains cas que nous énumérerons, doit véritablement l'assistance par un devoir de stricte justice. C'est quand il s'agit, ou d'un malheur qu'il a causé, ou d'une question de vie ou de mort, car la solidarité humaine ne permet pas que les hommes assemblés laissent périr un d'entre eux faute de pain ou de secours. La société serait coupable de s'abstenir en présence du droit de vivre, qui appartient essentiellement à toute créature, et qu'elle reconnaît elle-même quand elle punit le témoin d'un accident qui ne porte pas secours à la victime[1]. En

1. Code civil, art. 1382, 1383. Code pénal, art. 319.

dehors de cette responsabilité et de cette nécessité, personne n'a de droits à exercer contre l'État; mais l'État, comme personne morale, a encore des devoirs à remplir.

D'abord, des devoirs de prudence, car il est de son intérêt de n'avoir pas dans son sein une classe d'hommes désespérés. Envisagée dans ce sens, la taxe des pauvres est une espèce de *black-mail ;* elle échappe à l'assistance publique pour rentrer dans les mesures de prévoyance et de police. L'État a, en outre, des devoirs de générosité, de charité. Il est soumis, comme moi, à la loi morale, et sous les mêmes conditions que moi. La loi écrite ne m'oblige pas à donner, parce qu'aucun autre que moi n'ayant de droits sur ce que je possède, elle ne pourrait frapper mon abstention d'aucune peine. Or, il n'y a pas de loi écrite qui n'ait une sanction. Mais la loi morale me fait un devoir de prendre une part de mon superflu pour le donner à ceux qui manquent du nécessaire, quoiqu'elle ne crée en aucune façon un droit de l'indigence sur une part de mon superflu. Il en est de même pour l'État : il est obligé de donner, et les citoyens n'ont pas le droit de l'y contraindre. Voilà le règle générale, que nous éclaircirons par quelques exemples.

Si l'État, par sa faute, ou par de mauvaises lois, ou par de bonnes lois qui n'ont pas pu prévoir tous les cas particuliers, devient lui-même la cause directe d'une misère imméritée, il a le devoir strict de la réparer, et celui qui souffre a un droit positif à être assisté. Le secours qu'il reçoit est plutôt encore une indemnité qu'un secours : telle est la pension accordée au soldat devenu infirme. Ici le droit est évident, écrit dans la loi. Mais une femme reste veuve avec une nombreuse famille, la conscription épargne le fils aîné, elle prend le cadet ; le fils aîné ne suffit pas à nourrir sa mère, cinq ou six sœurs, une aïeule peut-être, et cette famille, qui aurait subsisté, tombe dans le besoin par l'absence du second fils : c'est un malheur que la loi sociale a créé; il est juste que le fonds social

contribue à le diminuer. Ce droit, pour n'être écrit dans aucune loi, en est-il moins évident? C'est à l'assistance publique d'intervenir, non par générosité, mais par devoir. Il y aurait mille exemples analogues; ils seraient écrasants pour ceux qui regardent, partout et toujours, l'assistance comme surérogatoire. Dans les inondations, dont nous avons déjà parlé, l'État fait acte de générosité si l'irruption a été un de ces fléaux que la puissance humaine ne peut prévoir; mais si, par un barrage mal entendu, il a lui-même causé le désastre, ne doit-il pas indemniser tous ceux qui souffrent par sa faute? S'il a seulement à s'imputer de n'avoir pas pris les précautions qui devaient et pouvaient être prises, il ne doit pas d'indemnité peut-être, mais, à coup sûr, il doit des secours.

Au contraire, quand l'État paye aux planteurs la rançon de leurs esclaves, ce n'est pas, quoiqu'on en dise, une indemnité qu'il leur doit, car l'homme ne peut pas être possédé; c'est un secours. Mais il le leur doit, puisqu'en tolérant et en réglementant l'esclavage, il a lui-même contribué à tromper les propriétaires d'esclaves, et à les entretenir dans une fatale sécurité. Il devrait bien plus encore aux esclaves d'après les mêmes principes. Il n'est pas quitte envers eux en les affranchissant. Ces hommes qui ont été privés si longtemps, par son crime, de leurs droits naturels, et qui, enfin affranchis, ne savent pas user de leur liberté, ont droit à être éclairés, guidés, soutenus, comme des enfants qui font leurs premiers pas et attendent tout de leur père. On ne peut pas les abandonner à eux-mêmes comme des hommes faits, puisqu'ils n'ont pas appris à compter sur leur raison et sur leur activité.

Il est heureusement inutile à notre dessein d'épuiser la liste des malheureux qui souffrent par la faute des institutions sociales. Nous ne sommes pas de ceux qui pensent que tout est à refaire dans la société, et qui aiment, de



parti pris, la philosophie et la politique de table rase; mais en respectant au contraire, en aimant les grandes institutions fondamentales sur lesquelles la société repose, nous pensons qu'il y a de nombreuses, d'immenses réformes à faire; qu'il y a, entre autres choses, à introduire la liberté dans le monde par la famille et la propriété, et non contre la famille et la propriété comme l'ont voulu des utopistes qui ne comprenaient évidemment ni la propriété ni la liberté; et nous pensons surtout que, même dans une société bien faite, avec de bonnes lois, et avec la liberté, avec des hommes habitués à penser et à agir, il doit y avoir encore des victimes de l'organisation sociale, parce qu'il n'y a pas de loi générale sans exception, ni d'institution humaine sans défaut. Et nous disons que, s'il est absurde d'argumenter des exceptions contre la loi, et de l'imperfection relative d'une organisation sociale contre la société, il est à peine moins odieux de rester indifférent aux blessés de la civilisation, à des malheurs que la loi, même juste, a pu causer injustement; de soutenir qu'on ne doit rien à ces victimes, même selon la justice, et que l'État peut passer outre sur leurs douleurs sans manquer à la mission qu'il tient de Dieu et des hommes. La société n'a pas de pires ennemis que ceux qui la défendent trop, et qui, à force de la vouloir sans entrailles, la rendraient inique.

D'autres douleurs que la société ne peut pas s'imputer, mais qui tombent fatalement à sa charge, ce sont celles que notre faiblesse humaine comporte, l'enfance, la vieillesse, la maladie auxquelles la famille fait défaut, et que la grande famille doit recueillir. Nulle créature humaine ne peut périr faute de pain ou de remède, sans que l'État soit coupable de sa mort. Quand il élève des asiles pour l'enfance, pour la vieillesse et pour les malades, il obéit simplement à l'une de ses obligations les plus étroites. Toute association a un double but : garantir et faire prospérer l'apport social; sauvegarder

chaque associé contre les sinistres. Cet enfant, sur le seuil de la vie, est abandonné par ses parents? A l'État de punir les coupables s'il y en a, et d'élever leur victime. Ce vieillard impotent n'a plus la force de gagner sa vie? C'est un ouvrier, qui a servi à son heure, et qui maintenant a le droit de se reposer. S'il reste à ses enfants un morceau de pain, qu'ils le partagent avec lui. S'il meurt le dernier des siens, c'est une épave de l'État : l'État n'est tenu qu'au nécessaire ; cela seul est de justice, le reste est de générosité. Quand l'hospice est spacieux, les soins empressés, l'admission facile, c'est que l'État unissant la générosité à la justice, paye au delà de sa dette, semblable à un patron qui paye encore le vieil ouvrier épuisé à son service.

Où est jusqu'ici le contradicteur? Quelle est la doctrine religieuse, politique, sociale qui refuse d'élever des asiles, des hôpitaux et des hospices, et qui, en les élevant, ne croie pas accomplir un devoir? Si l'on dit que ces grands établissements ne sont pas assez nombreux, ou qu'ils sont mal administrés, et que la vie y est trop dure, ce sont là des questions de détail, dont je ne nie pas la gravité, mais qui ne touchent pas aux principes, à moins qu'on n'oublie l'origine et le caractère de la dette sociale, et qu'on ne réclame comme un droit du pauvre, non-seulement la subsistance, mais le bien-être. Tout ce qui est au delà de la subsistance, est de surérogation. L'État peut le donner ; personne ne peut l'exiger de lui. Encore doit-il mettre une sage mesure dans sa munificence, et ne pas rendre l'abandon et l'isolement désirables, en faisant d'un hospice un palais. Même en matière d'assistance, il ne doit pas se substituer à la famille ; il ne doit que la remplacer quand elle fait défaut.

Je ne puis m'empêcher de toucher ici en passant la question de la charité légale et de la charité privée, quoiqu'elle sorte évidemment de mon sujet. Il va sans dire que la charité privée est un devoir moral, qu'il faut en-

courager par tous les moyens. Il serait absurde, et presque criminel de proscrire par des lois, ou même de combattre par des raisonnements, l'usage, l'habitude de la charité, aussi bienfaisante pour ceux qui l'exercent, que pour ceux qui en profitent. On dit qu'elle est mal réglée. Cela peut être. Alors, il faut la conseiller, l'éclairer; mais il ne peut jamais être permis de la décourager. Quand il se perdrait un peu d'argent, ce ne serait qu'un petit malheur; quand, sur dix aumônes, une seule serait bien placée, il faudrait amnistier toutes les autres à cause de celle-là. Ce qui est un grand malheur, c'est de déshabituer les hommes de la générosité, de leur fournir un moyen de se décharger en une fois, par un léger sacrifice, de l'obligation d'être tous les jours humains et charitables. Le moraliste ne doit pas se lasser de répéter avec le poëte :

Cur eget indignus quisquam, te divite?...
Uni nimirum tibi rectæ semper erunt res[1]?

De bonnes lois d'abord, une bienfaisance régulière et éclairée ensuite; et aussi, dût-on se tromper, un peu de premier mouvement, un peu d'abandon. Gardons-nous de dépouiller les vertus de leur grâce. Il est bien de donner chaque année une somme pour les pauvres; mais, si je tombe à côté de vous, et que je me casse la jambe, votre devoir est de me secourir, de me panser, quoique vous ayez fondé un hôpital. Il n'est pas bon pour les hommes de vivre sous le règne exclusif de l'abstraction. Celui qui ne sait pas pleurer n'est pas de ce monde. Je repousse, je l'avoue, du fond de mon cœur cette philanthropie si sage et si éclairée qui charge une administration d'avoir du cœur à sa place, et qui se croit quitte envers l'humanité souffrante pour quelques sacs d'écus qu'elle lui donne sans la regarder.

1. Horace, *Sat*, liv. II, sat. II, v. 102 sqq.

Est-ce à dire qu'il faut s'en remettre aux efforts individuels et renoncer à l'assistance publique? Non, puisque l'État a aussi des devoirs, et puisque la charité privée est en effet mal réglée, insuffisante. Que l'État donne d'abord ce qu'il doit donner, et qu'il donne ensuite tout ce qu'il peut donner. Sachons seulement que cela ne nous dispense de rien[1].

L'État, dis-je; mais entre l'État et l'individu, il y a la commune. Voilà une des grandes occasions de la commune, un de ses grands rôles. Ce sera un noble spectacle quand il y aura entre toutes nos communes une émulation de bienfaisance, quand elles seront plus fières de leurs ouvroirs, de leurs hôpitaux, de leurs écoles que de leurs routes et de leurs monuments. Je ne puis oublier, je ne dois pas méconnaître que l'association privée commence à se réveiller en France. Qu'elle soit deux fois la bienvenue, si elle relève l'esprit public et si elle commence à le relever en répandant des bienfaits! En vérité, pourquoi tant d'inertie avec tant de misère? Pourquoi n'y a-t-il pas dans toutes les villes des associations rivales: la belle rivalité, que de lutter à qui donnera le plus! à qui se sacrifiera le plus! Où êtes-vous, jeunes gens? Et vous, femmes, que faites-vous de votre vie, et de votre cœur, et de vos larmes? Ah! nous nous défions trop de nous-mêmes, nous ne savons pas vouloir, nous n'avons pas l'habitude de nous associer, l'habitude d'agir. C'est cela qui nous manque, et non pas le cœur.

Au fond, les discussions passionnées qui s'élèvent si souvent contre l'ordre social ne roulent ni sur les malades ni sur les invalides. Il y aurait tout au plus là une question de degré; à quelque parti qu'on appartienne, on est toujours porté à rendre l'assistance efficace et généreuse, et quand on se retient, c'est pour un motif d'équité et d'humanité, pour ne pas décourager les familles

1. Relisez le rapport de M. Thiers sur l'assistance publique.

de l'accomplissement d'un devoir filial, ni les travailleurs de la prévoyance. La querelle roule en réalité sur la misère des hommes valides. Les réformateurs radicaux demandent pour eux, comme un droit, que l'État intervienne pour faciliter leur travail quand l'industrie privée leur en fournit, et pour leur procurer du travail dans les chômages. L'assistance publique peut-elle aller jusque-là? Le doit-elle? Voilà le véritable point du procès; sur tout le reste, on se mettrait d'accord.

Eh bien! l'État, à défaut de la famille, doit l'éducation primaire et l'apprentissage, c'est-à-dire ce qui met l'homme en possession de son activité, ce qui le rend capable de faire vraiment œuvre d'homme dans le monde. Une fois armé par ce premier secours, le combattant doit subir ses chances, et l'État n'a plus envers lui que de ces sortes de devoirs qui, n'étant pas de stricte justice, ne créent pas de droit. L'argent dont l'État dispose, il le prend dans la bourse de ceux qui possèdent, et ceux qui possèdent, possèdent par leur travail ou par le travail de leurs auteurs. Tant qu'il s'agit des victimes de l'ordre social, il y a une dette d'équité: l'État frappe un impôt sans hésitation; c'est juste, c'est nécessaire; quand il faut venir en aide aux impuissants et acquitter la charge commune de l'humanité, rien de plus clair encore, les valides payeront pour les invalides. Mais s'il est question de corriger les mauvaises chances de la fortune, ou même, comme dans un grand nombre de cas, de grever le travailleur et l'économe au profit de l'oisif et du négligent, la propriété privée reprend tous ses droits, et l'État ne peut plus lui forcer la main par l'impôt. C'est à lui de prendre, dans l'intérêt commun, des mesures qui préviendront les crises ou en répareront les désastres. S'il va jusqu'à distribuer des secours individuels, ou à créer du travail (un travail inutile) dans un but d'assistance, il ne peut le faire que du consentement exprès des imposés, dans une mesure restreinte, pour ne pas donner

une prime à la paresse et à l'inhabileté, et en conservant la liberté de son action vis-à-vis de ceux qu'il secourt, parce que le devoir qu'il accomplit est un devoir d'humanité, et non un devoir de justice.

Non-seulement la communauté ne doit rien à titre de dette aux valides que les chances du travail ont maltraités, ou qui ont succombé par leur propre faute, mais elle doit prendre garde de ne pas créer un mal général en guérissant des maux particuliers. C'est ce qui arriverait inévitablement, si les valides pouvaient compter sur d'amples secours, dès que la détresse viendrait les atteindre. Cette sécurité ôterait son aiguillon au travail; ce serait une prime assurée à la paresse : il serait déplorable d'avoir employé les ressources commun . à un pareil résultat, d'avoir prélevé sur l'épargne, produit du travail, la solde et l'encouragement de l'oisiveté. Au moyen âge, les moines ouvraient les portes du couvent à certaines heures, et donnaient à tout venant de l'argent, des habits, de la nourriture; ils soulageaient bien des misères sans doute; ils en créaient peut-être autant qu'ils en soulageaient. La moitié de ces mendiants auraient pu labourer et féconder cette terre sur laquelle ils pesaient, grâce à cette distribution inintelligente d.s ressources commun.s. L'aumône donnée aux valides désintéresse le trava.., et par conséquent le diminue; une aisance excessive donnée aux invalides et aux vieillards, décourage l'épargne, et nuit au sentiment de la famille. On s'en repose sur la société : sur la sportule, sur l'hôpital, sur le dépôt de mendicité, moitié hôpital moitié prison. Le vagabondage devient une condition sociale, avec son triste cortége d'impuissance et d'apathie. Si la bienfaisance privée est tenue de mesurer ses bienfaits, afin de les étendre; de guérir les maux inévitables, de manière à ne pas produire un mal moral par la guérison d'une misère physique : combien ce devoir est encore .lus sérieux pour l'assistance publique, qui distribue un

argent prélevé sur les besoins de la communauté? Le devoir de donner n'est pas plus impérieux, que celui de donner à propos. On peut dire en maxime générale que si l'assistance publique agit de manière à faciliter le travail et l'épargne, elle diminue les misères privées, et augmente la masse du travail commun: et que si elle agit de manière à faciliter l'oisiveté et l'incurie, elle crée plus de misères qu'elle n'en soulage, et diminue le travail commun, et par conséquent le capital commun. Cette redoutable fonction sociale, selon la manière dont on la dirige, peut créer des ouvriers, de la richesse, de la liberté; ou des mendiants, et de l'esclavage. Il faut avoir des hôpitaux, mais surtout il ne faut jamais oublier qu'une école primaire, une école d'apprentissage, une caisse d'épargne, rendent plus de service qu'un hôpital. Les sectaires qui disputent le salaire du laborieux sous le prétexte que l'égalité des besoins crée l'égalité des droits, commettent un vrai sacrilége quand ils invoquent le nom du travail, dont ils sont les éternels ennemis.

Sans doute, il est profondément douloureux de penser que le luxe côtoie la misère. Chaque siècle apporte de nouveaux raffinements aux jouissances des riches; la misère se ressemble toujours à elle-même. Elle s'appelle le froid et la faim. En sortant d'une de ces caves où les villes manufacturières entassent des familles dans l'humidité et les ténèbres, non pour y vivre, mais pour y mourir lentement, si l'on entre dans un palais aux vastes et joyeuses fenêtres, aux tentures splendides, l'âme se sent plus oppressée de cette magnificence que de ce dénûment; elle ne peut voir sans effroi ces deux conséquences extrêmes du principe de la propriété ainsi rapprochées. C'est l'excuse des théoriciens qui ont pris à tâche d'ébranler cet éternel fondement des sociétés humaines, et c'est leur arme la plus redoutable. Ils n'ont pas même besoin d'être éloquents pour nous troubler et nous faire frémir; une liste de chiffres leur suffit,

statistique d'une ville industrielle. Quand vous passez dans les rues de Manchester, approchez-vous du soupirail d'une cave, et voyez au fond toute cette famille épuisée et grelottante ; ceux-là sont les heureux. Il y a derrière eux une autre cave, où pénètre à peine un rayon du jour ; et une autre encore plus loin, ô mon Dieu, un cachot où l'on n'oserait pas jeter un assassin ! Et pourtant ils travaillent ! Et il y a des parcs de plaisance, en Angleterre, où l'immense ville de Manchester entrerait toute brandie avec ses usines et son peuple de travailleurs affamés ! Ouvrez à Londres les tables de mortalité, et vous verrez qu'à White-Chapel, où grouille l'infime populace, la vie humaine a deux fois moins de durée que dans le quartier des lords ! Quand on étale de pareils contrastes sous les yeux de ceux qui souffrent, on ne peut raisonnablement compter qu'ils resteront calmes, en pleine possession de leur jugement et de leur cœur. Tous les jours de la vie, on calomnie pour bien moins la Providence.

Mais il ne s'agit pas d'exciter les passions ; il s'agit de savoir ce qui est vrai et ce qui est juste. Ces misères sont réelles, affreuses, redoutables ; l'humanité, la prudence, commandent impérieusement d'y remédier ; les riches n'ont pas de devoir plus pressant, l'État ne doit pas avoir de sollicitude plus ardente. S'il y a des hommes assez durs pour calomnier la misère, assez ignorants des conditions de la vie pour croire qu'on ne tombe jamais que par sa faute, assez rigoureux dans le maintien d'un droit impitoyable pour refuser à l'État le droit d'avoir des entrailles, ce n'est là, grâce à Dieu, qu'une minorité infime ; la société entière repousse, condamne ces désolantes exagérations ; elle se porte avec une ardeur chaque jour croissante vers toutes les améliorations que le cœur conseille et que la raison approuve. Elle perce des rues, elle assainit les ateliers et les logements, elle fonde des hospices, elle ouvre des écoles et des asiles, elle distribue

des outils, du crédit; elle couvre d'or toutes les listes de souscriptions que la bienfaisance lui présente. S'il y a plus encore à faire, comme je le crois, comme c'est ma foi, s'il reste à généraliser l'instruction, à faciliter l'apprentissage, à émanciper le travail de quelques prohibitions désormais inutiles et par conséquent injustes, la loi n'est pas immuable! Il n'y a que les principes fondamentaux de la société qui le soient. Il ne faut pas écraser un principe sous l'iniquité des applications qu'on en a faites. Aujourd'hui même, dans les États à esclaves, un planteur a des hommes dans ses troupeaux. Est-ce un argument contre la propriété? non; mais contre la loi, qui a étendu le droit de propriété à ce qui ne pouvait être vendu ni acheté sans sacrilége. Nous ne défendons pas toutes les lois; il y aura toujours parmi les hommes un pouvoir législatif, parce que les institutions auront toujours besoin d'être améliorées. Nous disons seulement que la propriété en elle-même, dans son essence, indépendamment des diverses législations, que la propriété transmissible est juste, équitable, nécessaire à la liberté, au travail; et nous en concluons que, quand l'État distribue sous le nom d'assistance l'argent de ceux qui possèdent à ceux qui ne possèdent pas, il fait un don, quoi qu'on en dise, et non une restitution. Nous opposons le droit du travailleur à ces réclamations passionnées, qui ne veulent voir dans la propriété qu'une usurpation, et dans l'État, que la force mise au service d'une spoliation, une féodalité nouvelle plus oppressive que l'ancienne.

C'est à ces prétentions folles que la raison répond avec assurance : Non, la propriété n'est pas une invention des législateurs. Les législateurs la consacrent et la garantissent; mais c'est la justice, c'est la nature qui la fonde. La propriété est le fruit légitime du travail; elle en est la représentation, l'expression; elle en est le stimulant, elle en est l'instrument nécessaire. C'est violer la justice éternelle que de violer la propriété. C'est ôter à l'ouvrier

œuvre, au travailleur son salaire. C'est couper l'épi que le laboureur a semé, chasser l'architecte de la maison qu'il a construite; c'est arracher à l'orphelin les fruits de la sollicitude et de la tendresse paternelle. C'est outrager la liberté dans sa source, car c'est en arrêter le développement et en voler le produit. C'est mettre l'humanité au hasard entre l'état sauvage et le despotisme; en tous cas, c'est la livrer pieds et poings liés à la force, car c'est faire du pouvoir central le maître de notre travail, de notre vie privée; c'est lui mettre dans la main le cerveau et le cœur de chaque homme. Le droit de propriété est trois fois sacré, trois fois inviolable, car il représente le travail, la liberté et la famille.

Vous ne nous opposez que l'égalité et la faim. La faim! c'est un argument cruel; nous verrons si vous avez seul le droit de vous en servir. L'égalité! c'est un grand mot, aussi grand que la liberté. L'égalité, cela ressemble à la justice! Mais voyons quelle est votre égalité. C'est l'égalité de Procuste. Une égalité mathématique, par conséquent oppressive, car elle est contre nature; l'égalité entre Newton et un idiot, entre un travailleur et un débauché, entre saint Vincent de Paul et un assassin[1]! Une égalité chimérique, car le courant de la vie la brisera en une heure. Vous aurez beau entasser les règlements, cadastrer la terre : votre dieu Terme ne tiendra ni devant l'inégalité du travail, ni devant l'inégalité de la population, ni devant l'inégalité des ressources du sol, ni devant l'inégalité des aptitudes, ni devant l'injustice ou l'incapacité de vos fonctionnaires.

La faim, dites-vous! mais est-ce que la faim va disparaître parce que vous aurez couvert la terre de fonctionnaires, et remplacé toutes les influences sociales par des contre-maîtres ? Est-ce que le lendemain de votre avé-

1. Ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός.
(*Iliade*, chant IX, v. 319.

nement nous n'aurons pas aussi nos dévorants et nos prolétaires à vous reprocher? Est-ce que la grande fabrique va mieux marcher, donner de meilleurs produits et plus nombreux, mieux en rapport avec le nombre et la distribution géographique des citoyens, quand le savant calculera, quand le forgeron forgera sous la direction d'un fonctionnaire; quand les produits s'entasseront dans les magasins dont un fonctionnaire aura la clef, quand le travailleur et l'enfant impuissant dépendront également des fonctionnaires, et viendront chaque jour leur demander, un règlement à la main, la pâture, le vêtement et l'abri? Est-ce que ce monopole (car il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et les marais de l'Égypte et les déserts de la Turquie connaissent les résultats du communisme), est-ce que ce monopole a rendu les gouvernements de l'Asie enviables aux Européens? Croyez-vous de bonne foi remédier à l'impuissance du pouvoir central pour la direction du travail et pour la distribution des produits, en remplaçant le despotisme héréditaire par le despotisme élu? Et croyez-vous que la satisfaction intime d'avoir élu son maître empêche l'esclave d'avoir un maître, et le console de sa liberté et de sa dignité perdues?

Élection, que me veux-tu? Où est Babeuf, avec sa république des égaux? Que faites-vous, s'il y a élection et non tirage au sort, que faites-vous de l'égalité numérique? Vous combattez contre vos propres principes. Vous voulez l'égalité mathématique, et vous parlez d'élections. Vous voulez le bonheur et la dignité du travailleur, et vous lui ôtez la liberté. Vous voulez sa moralité, et vous supprimez la famille. Vous réclamez contre la violation des droits du travail, et vous n'êtes pas autre chose que la spoliation des fruits du travail érigée en principe. Vous écrivez sur votre drapeau : « Du travail et du pain ! Et si votre armée triomphait, il n'y aurait plus ni pain ni travail. Elle planterait ce drapeau sur un cimetière.

Pour nous, ce que nous demandons en défendant les droits de l'individu, la liberté individuelle, le travail individuel, ce que nous demandons, c'est la famille, c'est la sécurité du foyer, c'est le crédit, c'est la propriété solidement garantie, équitablement organisée; c'est une société qui aide l'homme, qui le secoure sans l'asservir. Le citoyen, pour nous, est l'homme qui ne relève que de Dieu pour l'avenir, de sa tête et de son bras pour le présent, et qui ne demande rien à l'État, qu'une impartiale justice.

Nous venons de montrer que la propriété doit être sacrée; nous allons montrer qu'elle doit être accessible. Comme on mettait autrefois sur un drapeau : « Liberté, ordre public; » nous voudrions écrire sur le nôtre ces deux mots, qui résument à notre avis la science économique : « Sécurité de la propriété, liberté du travail! »

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 21



BIBLIOTHÈQUE VARIÉE, FORMAT IN-18 JÉSUS.

Volumes à 3 francs 50 centimes.

About (Edm.). La Grèce contemporaine. 1 vol. — Nos Artistes au salon de 1857. 1 vol.
Balzac (H. de). Théâtre. 1 vol.
Barrau. Révolution française. 1 vol.
Bautain (l'abbé). La Belle Saison à la campagne. 1 v.
Bayard. Théâtre. 12 vol.
Belloy (de). Le Chevalier d'Aï. 1 vol. — Poésies. 1 v.
Brizeux. Histoires poétiques. 1 vol.
Busquet. Poëme des heures. 1 vol.
Byron. Œuvres complètes, trad. de Laroche. 4 vol.
Caro (E.). Études morales. 1 vol.
Carrel (Arm.). Œuvres littéraires. 1 vol.
Castellane (de). Souvenirs de la vie militaire. 1 v.
Dante. La Divine comédie, trad. par Fiorentino. 1 vol.
Daumas (Gl E.). Mœurs et Coutumes de l'Algérie. 1 v.
Enault (L.). La Terre-Sainte. 1 vol. — Constantinople et la Turquie. 1 vol. — La Norvége. 1 vol.
Eyma (Xavier). Femmes du Nouveau-Monde. 1 vol. — Les Deux Amériques. 1 v. — Les Peaux rouges. 1 v.
Figuier. L'Alchimie et les Alchimistes. 1 vol. — L'Année scientifique, 1856, 1857, 1858. 3 vol.
Gérard de Nerval. Les Illuminés. 1 vol. — Le Rêve et la Vie. 1 vol.
Gresset. Œuvres. Édition illustrée. 1 vol.
Homère. L'Iliade et l'Odyssée, trad. de Giguet. 1 vol.
Houssaye (A.). Poésies complètes. 1 vol. — Philosophes et comédiennes. 1 vol. — Le Violon de Franjolé. 1 vol. — Histoire du quarante et unième fauteuil. 1 vol. — Voyages humoristiques. 1 vol.
Hugo (Victor). Les Contemplations. 2 vol.
Jouffroy. Cours de droit naturel. 2 vol.
Lamartine (A. de). Méditations. 2 vol. — Harmonies. 1 vol. — Recueillements. 1 vol. — Jocelyn. 1 vol. — La Chute d'un ange. 1 vol. — Voyage en Orient. 2 vol. — Histoire de la Restauration. 8 vol.
Lanoye (F. de). Le Niger. 1 vol. — L'Inde contemporaine. 1 vol.
Libert. Histoire de la Chevalerie. 1 vol.
Limayrac (Paulin). Coups de plume sincères. 1 vol.
Lucien. Œuvres complètes. 2 vol.
Marmier. Un été au bord de la Baltique. 1 vol. — Lettres sur le Nord. 1 vol.
Méry. Mélodies poétiques. 1 vol.
Michelet. L'Amour. 1 vol. — L'Insecte. 1 vol. — L'Oiseau. 1 vol.
Montfort (Cap.). Voyage en Chine. 1 vol.
Mornand. La Vie des eaux. 1 vol.
Mortemart-Boisse (baron de). La Vie élégante. 1 v.
Nodier (Ch.). Histoire du roi de Bohême. 1 vol.
Ossian. Poëmes gaéliques. 1 vol.
Patin. Études sur les tragiques grecs. 4 vol.
Perrens (F. T.). Jérôme Savonarole. 1 vol. — Deux ans de révolution en Italie. 1 vol.
Pfeiffer (Mme Ida). Voyage d'une femme autour du monde. 1 vol. — Mon second voyage autour du monde. 1 vol.
Saintine (X. B.). Picciola. 1 vol. — Seul! 1 vol. —
Scudo. Critique et littérature musicales. 2 vol. — Le Chevalier Sarti, roman musical. 1 vol.
Simon (Jules). Le Devoir. 1 vol. — La Religion naturelle. 1 vol. — La Liberté de conscience. 1 vol.
Taine (H.). Voyage aux Pyrénées. 1 vol. — Essai sur Tite Live. 1 vol. — Essais de critique et d'histoire 1 vol. — Les Philosophes français du XIXe siècle. 1 v.
Töpffer (Rod.). Le Presbytère. 1 vol. — Nouvelles genevoises. 1 vol. — Rosa et Gertrude. 1 vol. — Menus propos d'un peintre genevois. 1 vol.
Troplong. Influence du christianisme. 1 vol.
Warren (le comte de). L'Inde anglaise. 2 vol.
Zeller. Épisodes de l'histoire d'Italie. 1 vol.

Volumes à 2 francs.

Ainsworth. Abigaïl. 1 vol. — La Tour de Londres. 1 v.
Anonymes. Whitehall. 1 vol. — Whitefriars. 1 vol. — Paul Ferroll. 1 vol. — Violetta. 1 vol. — Les Pilleurs d'épaves. 1 vol.
Boileau. Œuvres complètes. 1 vol.
Beecher-Stowe. La Case de l'oncle Tom. 1 vol.
Bulwer. Mémoires de Pisistrate Caxton. 2 vol.
Cervantès. Don Quichotte, traduit par Viardot. 2 vol. — Nouvelles. 1 vol.
Corneille (P.). Œuvres complètes. 5 vol.
Cummins (Miss). L'Allumeur de réverbères. 1 vol. — Mabel Vaughan. 1 vol.
Currer Bell. Jane Eyre. 1 vol. — Le Professeur. 1 vol. — Shirley. 2 vol.
Dickens (Ch.). Bleak-House. 2 vol. — David Copperfield. 1 vol. — Contes de Noël. 1 vol. — Dombey et fils. 2 vol. — Le Magasin d'antiquités. 2 vol. — Les Temps difficiles. 1 vol. — Nicolas Nickleby. 2 vol. — La petite Dorrit. 3 vol. — Olivier Twist. 1 vol.
Freytag (G.). Doit et avoir. 2 vol.
Fullerton (Lady). L'Oiseau du bon Dieu. 1 vol.
Gaskell (Mme). Marie Barton. 1 vol. — Ruth. 1 vol.
Gerstäcker. Les Pirates du Mississipi. 1 vol.
Hauff (W.). Nouvelles. 1 vol.
Hildreth. L'Esclave blanc. 1 vol.
La Fontaine. Œuvres complètes. 2 vol.
Lennep (J. Van). Aventures de F. Huyck. 1 vol.
Lever (Ch.). Harry Lorrequer. 1 vol.
Ludwig (Otto). Entre ciel et terre. 1 vol.
Molière. Œuvres complètes. 2 vol.
Montaigne. Essais. 1 vol.
Montesquieu. Œuvres complètes. 2 vol.
Mügge (Th.). Afraja. 1 vol.
Pascal. Œuvres complètes. 2 vol.
Racine. Œuvres complètes. 2 vol.
Rousseau (J. J.). Œuvres complètes. 8 vol.
Saint François de Sales. Œuvres. 2 vol.
Saint-Simon. Mémoires complets. 13 vol.
Smith (J. F.). Dick Tarleton. 2 vol.
Stephens (Mrs Ann S.). Opulence et Misère. 1 vol.
Swift. Voyages de Gulliver. 1 vol.
Thackeray. Henry Esmond. 1 vol. — Barry Lindon. 1 vol. — La Foire aux vanités. 1 vol. — La Jeunesse de Pendennis. 1 vol. — Le Livre des Snobs. 1 vol.
Tourguéneff (J.). Mémoires d'un seigneur russe. 1 v. — Scènes de la vie russe. 2 vol.
Zaccone. Le Langage des fleurs, avec 18 gr. col. 1 v.
Zschokke (H.). Contes suisses. 1 vol.

Volumes à 1 franc.

Houssaye (Arsène). Galerie du XVIIIe siècle : Les Hommes d'esprit. 1 vol. — Déesses d'opéra et Princesses de comédie. 1 vol. — Poëtes et Philosophes. 1 vol. — Hommes et Femmes de cour. 1 vol. — Sculpteurs, Peintres et Musiciens. 1 vol.
Hugo (Victor). Odes et Ballades. 1 vol. — Les Orientales. 1 vol. — Les Rayons et les Ombres. 1 vol. — Les Feuilles d'automne et les Chants du crépuscule. 1 vol. — Théâtre. 6 vol. — Notre-Dame de Paris. 2 vol. — Han d'Islande. 2 vol. — Bug Jargal. 1 vol. — Le Dernier jour d'un condamné. 1 vol. — Le Rhin. 4 vol.

Paris. — Typographie de Ch. Lahure et Cie, rue de Fleurus, 9.



